FEDÓN

27/08/2008 04:18:53 p.m.

PLATÓN

FEDÓN

Traducción, notas
e introducción:

Alejandro G. Vigo

COLIHUE CLÁSICA

Platón
Fedón. – 1ª ed. – Buenos Aires : Colihue, 2009.
312 p. ; 18x12 cm.- (ColihueClásica)
Traducción de: Alejandro G. Vigo
ISBN 978-950-563-043-1
1. Literatura clásica. I. Vigo, Alejandro, prolog. II. Vigo, Alejandro, trad. III. Título
CDD 870.1

Coordinador de colección: Lic. Mariano Sverdloff

Equipo de producción editorial: Leandro Avalos Blacha, Vanesa Gamarra, Pablo Gauna, Juan Pablo Lavagnino y Claudia Lipovesky.

Diseño de tapa: Estudio Lima+Roca

LA FOTOCOPIA MATA AL LIBRO Y ES UN DELITO

ISBN: 978-950-563-043-1

© Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

A mi madre

I. El *Fedón*: su datación y su ubicación dentro de la obra de Platón

El duro impacto producido por la experiencia del juicio y la condena a muerte de Sócrates, una figura fascinante y humanamente ejemplar, que le había mostrado el verdadero camino del pensamiento filosófico, tiene, como se sabe, una importancia decisiva, cuando se trata de dar cuenta de la motivación inicial de la carrera literaria y filosófica de Platón. En efecto, tras la muerte de su maestro, este se dedicó, al comienzo, a escribir obras que retrataran su verdadera figura y el verdadero carácter de su indagación filosófica, con el fin de reivindicarlo y defenderlo de las injustas imputaciones que llevaron a su condena y ejecución. Tres de los primeros escritos platónicos, a saber: *Apología*, *Critón* y, de modo menos directo, *Eutifrón*, están temáticamente conectados con el proceso y la condena de Sócrates. Los restantes diálogos del período temprano de la producción literaria de Platón tienen a Sócrates siempre como personaje principal, pero no muestran la misma conexión con la temática del juicio y la condena. Esta reaparece, sin embargo, con fuerza renovada, en *Fedón*, donde adquiere, además, una nueva y grandiosa impostación, al quedar vinculada con motivos centrales de la concepción filosófica elaborada por el propio Platón.

Desde el punto de vista de su datación, se admite generalmente que *Fedón* pertenece a los primeros años del así llamado

período de madurez. Todo indica que fue compuesto con posterioridad al primer viaje de Platón a Sicilia en el 387 a. C., lo cual explicaría, entre otras cosas, también el fuerte colorido pitagórico que impregna la atmósfera en la que se desarrolla toda la escena. No hay modo, sin embargo, de determinar con precisión la fecha de composición de la obra, y tampoco resulta posible establecer con toda seguridad la posición relativa que ocupa dentro del conjunto de los escritos de la misma época[1]. Razones estilísticas y de contenido han llevado a la mayoría de los intérpretes a situar a *Fedón* en las cercanías de *Simposio* y *República*[2], lo cual implica, a su vez, considerarlo algo posterior a *Menón*, diálogo compuesto probablemente hacia 386 a. C., o poco más tarde, y situado en la transición del período temprano al período de madurez, que habría sido escrito poco después del regreso de Sicilia. Respecto de la vieja discusión acerca de si *Fedón* ha de considerarse anterior o posterior a *Simposio*, hay que decir que no puede ser resuelta de modo concluyente. Con todo, en la actualidad, la mayoría de los intérpretes parece inclinarse, más bien, por la primera posibilidad. En cualquier caso, ambos escritos deberían considerarse anteriores a *República*[3]. Si todo esto es así, habría que suponer para *Fedón* una fecha de composición

1. Para el estado de la cuestión relativa a la datación de los escritos platónicos, véase Brandwood (1992). Un útil resumen sinóptico del agrupamiento cronológico y temático de los diálogos platónicos, que presenta un ordenamiento muy razonable para los escritos más importantes, se encuentra en Görgemanns (1994) p. 44 ss.

2. Un resumen de los principales argumentos estilísticos a tomar en cuenta para la datación de *Fedón* se encuentra en Hackforth (1955) p. 8 ss.

3. Esta fijación valdría, en rigor, solo para los libros II-X de *República*. Respecto del libro I, que posee un carácter marcadamente «socrático» y parece haber sido concebido originariamente como un texto independiente, dedicado a discutir la noción de justicia, hay buenas razones para pensar que fue compuesto antes de la cesura que marca el primer viaje a Sicilia, y que fue añadido posteriormente al conjunto de la obra, como una suerte de introducción a su temática general.

aproximada posterior en algunos años al 386 a. C., lo cual implica una distancia de, al menos, unos quince, más probablemente, de entre dieciocho y veinte años, respecto de la ejecución de Sócrates, acontecida, como se sabe, en el 399 a. C.

Desde el punto de vista del contenido, las razones para ver en *Fedón* un texto perteneciente al período de madurez, dentro de la producción filosófica de Platón, se explican poco menos que por sí mismas. Ante todo, hay que señalar el hecho de que es en esta obra donde hacen su primera aparición dos tópicos principales de la filosofía de Platón, como son la tesis de la inmortalidad del alma, por un lado, y la llamada «Teoría de las Ideas», por el otro. Ninguno de los dos temas está presente, de un modo siquiera de lejos comparable, en los diálogos del período temprano, que habitualmente reciben la denominación de «diálogos socráticos»[4]. En *Fedón* ambos reciben, en cambio, un amplio y diferenciado tratamiento, que los presenta, además, en su conexión interna. A esta primera constatación se añade, además, una cantidad de otros

---

4. La habitual interpretación evolutiva del pensamiento de Platón, que parte de la suposición de la existencia de una fase temprana de carácter socrático, en la cual Platón no dispone aún de su concepción ontológica de madurez, ha sido puesta radicalmente en cuestión por Kahn (1996), quien defiende una concepción fuertemente unitarista del pensamiento de Platón, en el período que va desde los diálogos tempranos hasta los del período medio de su producción literaria. Según esto, la opción de Platón por la forma literaria del diálogo estaría motivada por la intención de exponer los contenidos de una concepción filosófica unitaria, dada ya de antemano, en una precisa secuencia didáctica, de carácter gradual. De acuerdo con esta suposición básica, Kahn sostiene que los diálogos tempranos deberían leerse desde una perspectiva fundamentalmente anticipativa («proléptica»), tomando como punto de referencia la concepción filosófica expuesta en *Fedón* y *República*. A pesar de la solidez de la argumentación elaborada por Kahn, y de los muchos y muy valiosos aportes de detalle que contiene su obra, me cuento, personalmente, entre quienes consideran poco plausible, en sus pretensiones generales, este intento de aproximación a la obra temprana de Platón.

significativos aspectos de detalle, que muestran que, para el momento de componer esta obra, Platón había identificado ya importantes puntos de partida para el abordaje de determinados problemas específicos, que juegan un papel relevante en diversos contextos de su obra posterior. Así, por poner tan solo un par de ejemplos destacados, la sección dedicada a la discusión de las insuficiencias del modelo de explicación causal adoptado por buena parte de los filósofos de la naturaleza de la tradición presocrática (cf. *Fedón* 95b-97b) anticipa ya, en su orientación fundamental, el tratamiento de la conexión entre necesidad y teleología que se presenta en una obra tardía como *Timeo* (cf. esp. 68e-69a), mientras que la sección dedicada a la exposición del así llamado «método hipotético» (cf. *Fedón* 99d-102e) –que profundiza el interés por las matemáticas como modelo de conocimiento, tal como aparece ya en *Menón*– provee el punto de partida inmediato de la concepción del conocimiento matemático, en particular, y científico, en general, elaborada posteriormente en *República*, con la referencia expresa a la función última de fundamentación que corresponde a la Idea del Bien, concebida como un «principio anhipotético» (*anhypóthetos arché*), es decir, como un principio autosustentado, que no reclama el recurso a otros principios de orden superior (cf. *República* VI 510b, 511b).

2. El contexto histórico-dramático: la muerte de Sócrates y la filosofía como actitud vital

Tras un breve diálogo introductorio (cf. 57a-59c), la escena principal del relato de *Fedón* se sitúa en la prisión de Atenas en la que está detenido Sócrates, quien aguarda el momento en el que será ejecutado. Más precisamente, se trata del día mismo en que tiene lugar la ejecución. Lo que contiene el texto, en su sección principal (cf. 59c-115a), no es sino el relato

de la extensa conversación que Sócrates habría mantenido con algunos de sus amigos y discípulos, en las horas previas a la ejecución, y hasta el mismo momento de beber el veneno, a la puesta del sol, en presencia de sus amigos. La narración se cierra con una conmovedora descripción de la muerte del filósofo (cf. 115b-118a).

En los catálogos antiguos de las obras de Platón, el subtítulo habitualmente añadido a todos los diálogos reza, en el caso de *Fedón*, «acerca del alma» (*peri tês psychês*). Una forma diferente de caracterizar el contenido de la obra, a la que los comentadores han apelado frecuentemente, desde la Antigüedad hasta el presente, consiste en decir que su tema principal viene dado por la cuestión relativa a la inmortalidad del alma. Sin embargo, aunque resulta indudablemente más precisa, esta última caracterización puede todavía inducir al serio malentendido consistente en suponer que el texto platónico constituye algo cercano a lo que habitualmente se supone que debe ser un «tratado» dedicado al tema de la inmortalidad del alma. La confusión no concierne aquí meramente al hecho, ampliamente reconocido, de que las obras de Platón, que no son tratados, tampoco pueden ser leídas simplemente como tratados. A ello se agrega, de modo más específico, la circunstancia de que, como ocurre con otras obras de Platón, también en el caso de *Fedón*, ya el simple intento de identificar el «tema» del escrito, sin más, con el «tema» acerca del cual discuten los interlocutores en la escena principal del diálogo resulta, como tal, insuficiente y, en cierto sentido, incluso descaminado. En efecto, no se hace de esa manera justicia a un rasgo característico del modo en que Platón presenta, en su ejecución viva, el pensamiento filosófico, y que explica, en buena medida, la opción por la forma del diálogo como vehículo de su expresión, a saber: la sutil interconexión, de ida y vuelta, entre el plano de lo que efectivamente «se dice» y ocurre en el diálogo, por un lado, y el plano de lo que inten-

cionadamente «se muestra» a través de ello, por el otro[5]. Desde este punto de vista, más acertado parece decir que si hubiera que fijar en una fórmula más o menos sencilla el «tema» del diálogo como un todo, entonces dicho «tema» no sería tanto el de la inmortalidad del alma, cuanto, más bien, el de la actitud ante la muerte que caracteriza, como tal, al filósofo, en la medida en que la propia filosofía debe considerarse, en definitiva, como un determinado modo de hacerse cargo de la vida misma, que comporta una cierta actitud fundamental frente a ella, como un todo, y, por lo mismo, también frente al hecho cierto de su finitud[6].

Por lo mismo, resulta completamente inadecuado, en este caso, un tipo de abordaje al texto que todavía hoy suele predominar, lamentablemente, cuando se intenta estudiarlo desde un punto de vista estrictamente filosófico: aunque rara vez se deja de enfatizar, al menos, de palabra, la importancia del contexto más amplio del diálogo, en la práctica se suele proceder demasiado a menudo todavía como si el contenido verdaderamente «filosófico» del texto se restringiera, de hecho, a una serie de argumentos individuales destinados a probar la inmortalidad del alma, que estarían vinculados entre sí, a lo sumo, en algunos aspectos de detalle y de modo más bien extrínseco. La inserción de dichos argumentos en un contexto pragmático específico, provisto, además, por lo que podría llamarse una «situación límite», no recibe así la consideración

5. Para una discusión de la función y el alcance de la forma dialógica en los escritos platónicos, que se orienta expresamente a partir de la distinción wittgensteiniana entre el plano correspondiente al «decir» y el plano correspondiente al «mostrar», véase Wieland (1982) p. 50-70.

6. En tal sentido, ya L. Robin hacía notar que la estrecha conexión de *Fedón* y *Simposio* viene dada, desde el punto de vista temático, por el hecho de que ambos textos ofrecen caracterizaciones complementarias de la actitud propia del filósofo: mientras que *Simposio* ofrece una pintura del modo en que el filósofo se comporta en la vida, *Fedón* refleja, en cambio, el modo en que afronta la muerte. Cf. Robin (1929) p. vii.

que realmente merece. Tampoco la recibe el hecho de que en el contexto del diálogo, como un todo, dichos argumentos individuales forman parte de una determinada secuencia, que marca, de modo magistralmente dosificado, pero claramente perceptible, una suerte de *crescendo* dramático, dentro del cual la profundización en la temática discutida encuentra, de modo apenas sugerido tras un velo de disimulo, su *pendant* en el plano correspondiente a la actitud que mantienen los interlocutores, hasta que, finalmente, el contraste irrumpe con total nitidez: frente a la misma sucesión de argumentos, y frente a la constatación de que incluso el último de ellos, que es el que puede contar como el más fuerte y mejor elaborado de todos, reclama todavía indagación ulterior y lejos está de aventar toda duda, son los que han de seguir vivos quienes pierden la compostura y rompen en llanto, mientras que el condenado a muerte se muestra lo suficientemente tranquilo y confiado no solo como para mantener la calma, sino, incluso, como para regañar y consolar a sus compañeros entristecidos.

No hace falta enfatizar que el relato contenido en el texto no puede verse como un intento de reflejar, a modo de crónica, lo acontecido entre quince y veinte años antes de la fecha de composición de la obra. Nada permite suponer que, en el detalle, los hechos hayan tenido lugar efectivamente como se cuenta en el texto de *Fedón*, aunque tampoco hay razón para excluir la incorporación de buena cantidad de elementos históricamente fidedignos en la composición de la escena que se desarrolla en la prisión, de la cual, sin embargo, el propio Platón aclara, sintomáticamente, no haber sido testigo presencial (cf. 59b10). Por lo mismo, mucho menos verosímil resulta suponer que las argumentaciones desarrolladas por Sócrates a lo largo del diálogo pudieran serle atribuidas a él mismo, siquiera aproximativamente, tal como se elaboran en el texto. En la presentación que el propio Platón realiza en *Apología*, Sócrates manifiesta tener la esperanza de la existencia *post*

mortem, que traería consigo la correspondiente retribución de premios y castigos para justos e injustos, pero no excluye de plano la posibilidad de que la muerte constituya un final definitivo: su única certeza inconmovible en este orden de cosas concierne a la imposibilidad de que la muerte pueda constituir ella misma un mal ni una ocasión de otros males para quien ha sido justo (cf. 40d-41d). Con todo, las razones que en apoyo de su esperanza Sócrates menciona en dicho contexto no van mucho más allá de la referencia a las representaciones propias de creencias tradicionales. Las complejas argumentaciones de *Fedón* presentan, en cambio, un nivel muy superior de diferenciación y apelan a una cantidad de presupuestos filosóficos que están completamente ausentes de *Apología*, y que en muchos casos, como se dijo ya, tampoco aparecen, al menos, en la misma forma, en otros escritos del período temprano de la producción filosófica de Platón.

Ahora bien, aunque lo que en materia de pensamiento filosófico se tiene en el diálogo deba considerarse propiamente, en los aspectos fundamentales, como de cosecha platónica, ello en nada afecta la intención reivindicativa que posee *Fedón* respecto de la figura de Sócrates. Por el contrario, este mismo hecho muestra, más bien, que al retomar, después de tanto tiempo, la temática más directamente vinculada con el juicio y la condena de Sócrates, la intención de Platón apuntaba centralmente a estilizar la figura de su maestro, presentándola como la genuina encarnación del ideal de la vida filosófica que el propio Platón tenía en vista en ese momento, como punto último de referencia de la concepción de conjunto que estaba elaborando. Desde esta perspectiva, la insuficiencia de las pruebas de la inmortalidad del alma ofrecidas en el texto, tal como ella queda dramáticamente exhibida a través de la construcción de la escena del diálogo, no puede verse razonablemente como el reconocimiento de un cierto fracaso en el abordaje del «tema» del diálogo, que,

como se ha dicho ya, tampoco es, propiamente hablando, el de la inmortalidad del alma. Por el contrario, es precisamente tal exhibición lo que contribuye decisivamente a poner de relieve, con la mayor nitidez posible, un rasgo positivo central en la caracterización de la actitud propia del filósofo, a saber: que esta jamás puede quedar reducida, como tal, al estatuto de una mera consecuencia de la posesión de una determinada doctrina, no importa cuán digna de crédito y cuán venerable ella pudiera ser. De hecho, en la presentación platónica, no son los «filopitagóricos» Simias y Cebes, antiguos oyentes de Filolao, quienes encarnan la actitud propia del verdadero filósofo. Tal papel queda reservado a Sócrates mismo[7]. Lo que se perfila aquí de este modo no es, pues, en definitiva, sino la primera constatación expresa, en la misma hora del nacimiento de la verdadera reflexión filosófica, de la primacía que corresponde a lo que, mucho tiempo después, Kant denominó el concepto «cósmico» o «mundano» (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*) de la filosofía, frente a toda posible reducción del saber filosófico al ámbito que demarca su concepto meramente «escolar» o «doctrinal» (*Schulbegriff*)[8]. Y, como el mismo Platón lo advierte claramente, en un atisbo propio de su insuperada genialidad, tal primacía implica, en definitiva, que mucho antes ya de toda posible identificación con una determinada doctrina, que pudiera ser alcanzada a través del conocimiento posibilitado por la razón, la actitud filosófica presupone, como tal, una opción previa y más radical, que

7. En este respecto Ebert (2004), p. 15, señala con agudeza que, como defensor de una vida de purificación y como narrador del mito referido al destino del alma, Sócrates aparece presentado, de hecho, de un modo que permitiría caracterizarlo como un «pitagórico en toda cabalidad» (*Phytagoreer in voller Größe*). Menos plausible resulta, en cambio, su sugerencia de que Simias y Cebes no deberían ser vistos siquiera como simpatizantes de dicha escuela.

8. Véase I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A838-839/B866-867.

concierne a lo que, en general, ha de contar como bueno y valioso para el hombre, y que incorpora, como uno de sus elementos esenciales, también la propia opción por la razón y por el conocimiento.

3. El contexto teórico-doctrinario: la inmortalidad del alma y la «Teoría de las Ideas»

Tradicionalmente se ha visto en la tesis de la inmortalidad del alma, por un lado, y en la así llamada «Teoría de las Ideas», por el otro, los dos pilares fundamentales de la concepción metafísica elaborada por Platón en su madurez. De hecho, puede decirse incluso que lo que habitualmente se entiende bajo el nombre de «platonismo» difícilmente podría ser caracterizado prescindiendo de la referencia a alguno de esos dos componentes. Como se ha dicho ya, *Fedón* es el primer texto platónico en el cual se introducen de modo expreso ambas tesis y se examina su conexión interna. Sostener, como se ha hecho más arriba, que el «tema» de *Fedón* ha de buscarse, más bien, en la caracterización de la actitud del filósofo ante la muerte, y no tanto en el intento de probar la inmortalidad del alma, no implica, por supuesto, en modo alguno, desconocer la importancia que posee esta última cuestión dentro del propio pensamiento de Platón. Y el solo hecho de que la así llamada «Teoría de las Ideas» sea introducida, por primera vez, en el marco de uno de los argumentos destinados a probar la inmortalidad del alma no hace sino confirmar que, para Platón, ambos aspectos quedan inseparablemente vinculados dentro de una concepción unitaria.

Para explicar, siquiera en una primera aproximación, dicho vínculo, conviene partir de la «Teoría de las Ideas». Esta denominación es habitual en la literatura especializada, aunque el propio Platón nunca la emplea ni podría haberla empleado. La he colocado entre comillas, para prevenir los

equívocos que pueden producir aquí tanto la palabra «teoría» como la palabra «idea», si se las toma en el sentido que poseen actualmente en la lengua cotidiana. En efecto, no se trata de una «teoría», en el sentido habitual de un conjunto de «hipótesis» –otra noción que en Platón posee un significado fundamentalmente diferente del habitual en la actualidad (cf. *Fedón* 99c-101e)– asumidas de modo puramente conjetural. Ni se alude a «ideas», en el sentido de determinados contenidos «mentales» que poseen los sujetos capaces de percepción y conocimiento. Se trata, más bien, de una tesis ontológica precisa, que consiste en la admisión de un orden de realidad diferente de aquel al que tenemos acceso a través de la percepción, el cual no depende de este último para existir, y al cual, bajo determinadas condiciones, podemos acceder a través del puro pensamiento. A este orden de realidad pertenecen determinadas entidades de carácter «ideal», es decir, inespaciales, intemporales y sustraídas, como tales, al cambio, que proveen los correlatos semánticos primarios a los que se refieren expresiones predicativas del lenguaje natural, tales como «grande», «igual», «mayor», «menor», «bello», «bueno», «piadoso», etc. Para designar estas entidades Platón utiliza en algunas ocasiones, bastante más escasas, por cierto, de lo que suele suponerse, términos como *eîdos* e *idéa*, que son los que habitualmente se traducen al español, el francés, el italiano y el alemán por medio de la palabra «idea» y sus equivalentes –que, para evitar confusiones con su significado moderno habitual, conviene escribir con mayúscula inicial–, mientras que en el inglés se suele preferir la traducción por el equivalente de la palabra «forma». Según esta concepción, las cosas sensibles que designamos por medio de tales predicados poseen las propiedades que permiten designarlas de ese modo, justamente, en virtud de la relación que mantienen con tales entidades «ideales», a las cuales ejemplifican.

Así caracterizada, la llamada «Teoría de las Ideas» incluye,

como uno de sus momentos esenciales, una expresa *asunción de existencia* referida a aquello que pertenece al ámbito de lo ideal-inteligible, la cual provee la base para una nítida distinción ontológica entre dicho ámbito y el ámbito de lo corpóreo-sensible (cf. 79a). Esta distinción ontológica provee, por otro lado, un marco de referencia fundamental para el abordaje de la cuestión de la inmortalidad del alma, tal como este se lleva a cabo en *Fedón*. A la luz de la distinción entre lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible, el alma, que no es ella misma ni una cosa sensible ni tampoco una Idea, aparece caracterizada como una suerte de instancia mediadora entre dichos ámbitos, que, a través de la relación con el cuerpo, puede entrar en contacto con las cosas sensibles, pero que, librada a sí misma, se muestra, más bien, emparentada con lo inteligible y afín a ello. Tal afinidad del alma con lo que es completamente simple y está sustraído, como tal, a todo cambio y toda corrupción provee una de las razones ontológicas de fondo que sustentan la plausibilidad de la tesis que afirma su carácter de inmortal (cf. 74b-84b).

Ahora bien, sería un grueso error suponer que la concepción ontológica de base esbozada con arreglo a la distinción de los ámbitos de lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible está diseñada, por así decir, *ad hoc*, con el fin de obtener luego a partir de ella una respuesta positiva a la pregunta de si el alma ha de considerarse inmortal. Como muestran claramente los diálogos del período temprano, dentro de los cuales hay que destacar especialmente el caso de *Eutifrón*, lo que proporcionó el punto de partida inmediato para la posterior formulación de la «Teoría de las Ideas» no fueron, en modo alguno, especulaciones vinculadas con el problema de la inmortalidad y el destino ulterior del alma, sino, más bien, consideraciones referidas a los presupuestos últimos en los que, sin tematizarlos, se apoyaba, de hecho, el método de indagación dialéctica practicado por Sócrates, en su persistente

búsqueda, orientada a partir de la pregunta «¿qué es X?», de definiciones que articularan la esencia de la cosa definida en cada caso. Ni siquiera *Menón*, escrito que, como se ha dicho, debería preceder inmediatamente a *Fedón*, y que presenta la primera versión de la concepción del conocimiento como «reminiscencia», directamente vinculada con la tesis de la preexistencia del alma respecto de la vida encarnada, conecta todavía de modo expreso esta temática con la admisión de la existencia de Ideas. Y ello es así, muy a pesar del hecho de que la vieja cuestión relativa al correlato semántico de las definiciones y, junto con ella, la insistencia en que dicho correlato ha de ser concebido como unitario, de modo que no puede identificarse con ninguno de los múltiples objetos o tipos de objeto que ejemplifican la noción definida en cada caso, juegan un papel central en la discusión que se desarrolla en el diálogo (cf. esp. *Menón* 72a-d). Todo hace suponer, pues, que la concepción presentada en *Fedón*, justamente en la medida en que introduce de modo expreso la «Teoría de las Ideas» y la conecta, además, con la temática referida a la inmortalidad del alma y su destino *post mortem*, debe verse como una primera y grandiosa síntesis especulativa, de carácter verdaderamente revolucionario. Ella permite integrar, por vez primera, en una concepción unitaria dos complejos temáticos fundamentales, dentro del conjunto de las preocupaciones filosóficas de Platón, que en sus motivaciones originales corrían, más bien, por cauces paralelos, pero que, al cabo de un largo y complicado rodeo, terminan por revelarse confluyentes.

Por último, no deja de ser aleccionador observar que el potencial integrador de esta nueva visión de conjunto no se limita, en sus efectos, tan solo al plano teórico-doctrinario, en el sentido más estrecho del término, sino que repercute también sobre el modo de entender el nexo entre el contenido del conocimiento filosófico y la actitud vital propia del filósofo, como aspectos constitutivos inseparables de toda

genuina filosofía. Aquí importa enfatizar la peculiar conexión que vincula dos aspectos ya mencionados. Por un lado, Platón llegó a su concepción ontológica de madurez, tal como queda expresada en la «Teoría de las Ideas», intentando tematizar los presupuestos subyacentes al método dialéctico practicado por Sócrates. Y, por otro, fue precisamente esa misma concepción ontológica de base la que le proporcionó un nuevo marco teórico para abordar el problema de la inmortalidad del alma, y para intentar así dotar de un nuevo fundamento filosófico a lo que el propio Sócrates había identificado como el objeto último de su esperanza. Pues bien, no resulta excesivamente aventurado suponer que todo ello puede haber hecho pensar al propio Platón que, con el esbozo de la grandiosa concepción metafísica que marcó el sendero por el que transitó posteriormente la corriente principal del pensamiento filosófico occidental, a lo largo de más de veinte siglos, él mismo no estaba haciendo otra cosa, en definitiva, que interpretar a fondo y descifrar en sus claves últimas el misterio que se escondía en la figura, tan fascinante como escurridiza, de su maestro. Visto desde esta perspectiva, el platonismo aparecería, al menos, en el momento inicial de su constitución histórica, nada más y nada menos que como la *trasposición metafísica del socratismo*, una trasposición que, a los ojos de Platón, este mismo reclamaba, si es verdad que, en su propia esencia, encarnaba la opción radical por la razón y por el conocimiento.

En una época como la actual, en la que impera el desencanto propio de un pensar que se pretende, si no anti-, cuando menos, post-metafísico, se ha denunciado en ocasiones, y no sin razones valederas, los ilegítimos esclerosamientos y las groseras desfiguraciones que en la historia de la metafísica occidental, siguiendo el camino abierto originariamente por Platón, ha contribuido a producir y consolidar el desarrollo hipertrófico de lo que se ha dado en llamar un «Platonismo

sin Sócrates». Con todo, y a la luz del propio estado actual del pensamiento postmetafísico, que ha de verse él mismo como el capítulo más reciente en la historia de la metafísica occidental, parece, cuando menos, igualmente justificada también la pregunta por las verdaderas posibilidades de supervivencia que han de asignarse a lo que, en un sentido, sin duda, ya bastante ajeno al propio Sócrates, podría denominarse un pretendido «Socratismo sin Platón», que, cerrado por propia decisión a toda posible trasposición metafísica, ha terminado por resultar cada vez más difícil de diferenciar de la mera sofística. De modo insospechado y paradójico, se anuncia aquí un camino que, por el lado opuesto al que transitó Platón, parece conducir de regreso hacia la Atenas que condenó a Sócrates.

4. La presente traducción

Como base para la traducción he empleado la versión del texto griego fijada por J. C. G. Strachan para la nueva edición de Platón que se ha comenzado a publicar en 1995, en el marco de la colección Oxford Classical Texts, como reemplazo de la antigua edición de J. Burnet[9]. Me he apartado del texto de Strachan solo en un par de ocasiones, indicadas en nota en el lugar correspondiente[10]. He intentado dar una versión cercana, dentro lo posible, al uso actual del español, pero sin sacrificar precisión, ni perder todo contacto con la sintaxis y el estilo del original.

Entre las traducciones a diversas lenguas modernas que he consultado durante la realización del trabajo debo mencionar, en español, la versión de C. Eggers Lan, provista de un amplio

9. Cf. Strachan (1995); Burnet (1900).

10. Véase 84a7 y nota complementaria p. 244; 88a2 y nota complementaria p. 246.

aparato de notas eruditas[11], la de C. García Gual[12], y la nueva edición bilingüe de E. A. Ramos Jurado[13]. A ellas debo añadir las traducciones inglesas de R. Hackforth, R. S. Bluck, ambas muy bien anotadas, la de G. M. A. Grube y, sobre todo, la de D. Gallop, que va acompañada de un excelente comentario filosófico[14]; las alemanas de F. Schleiermacher, una traducción clásica que ha sido reeditada conjuntamente con el texto griego en numerosas oportunidades, de B. Zehnpfennig, acompañada del texto griego y buenas notas, y de T. Ebert, que incluye un minucioso comentario filológico y filosófico[15]; las francesas de P. Vicaire, que incluye el texto griego y reemplaza la vieja edición de L. Robin, y de M. Dixsaut, una versión excelente, acompañada de un profuso elenco de notas críticas e interpretativas, que componen un verdadero comentario[16]; y, por último, la italiana de G. Reale[17].

En materia de interpretación filológica e histórica, resultan imprescindibles las ediciones anotadas del texto griego debidas a J. Burnet y C. J. Rowe, esta última también muy útil para la discusión de los problemas filosóficos que presenta el texto[18]. A ellas se añade, además, la vieja edición anotada de R. D. Archer Hind, que todavía resulta de utilidad[19]. Existe, por otra parte, un conjunto de valiosos comentarios, que discuten detalladamente los problemas filológicos y filosóficos del texto, y que resultan imprescindibles como instrumentos de trabajo. Entre ellos, además

11. Cf. Eggers Lan (1971).
12. Cf. García Gual (1986).
13. Cf. Ramos Jurado (2002).
14. Cf. Hackforth (1955), Bluck (1955); Grube (1977); Gallop (1975).
15. Cf. Schleiermacher (1807); Zehnpfennig (1991); Ebert (2004).
16. Cf. Robin (1926); Vicaire (1983); Dixsaut (1991).
17. Cf. Reale (1997).
18. Cf. Burnet (1911); Rowe (1993).
19. Cf. Archer Hind (1894).

de los ya mencionados de D. Gallop, T. Ebert y M. Dixsaut, hay que señalar el de R. Loriaux, publicado en dos tomos y acompañado de una traducción francesa del texto[20].

La traducción ofrecida va acompañada de un conjunto de notas y de análisis de contenido. Estos últimos preceden a cada sección del texto traducido. La finalidad inmediata de los análisis consiste en proveer una reconstrucción de la argumentación desarrollada en la sección correspondiente del texto, que permita apreciar su alcance, sus presuposiciones y, eventualmente, también los problemas que involucra. Por su parte, las notas son de dos tipos. Las colocadas a pie de página están destinadas a prestar ayuda en la lectura, y a facilitar la comprensión inmediata del texto. Contienen aclaraciones de términos o giros así como referencias históricas o textuales, pero no discuten problemas mayores ni abordan aspectos relativos a la interpretación. Estas dos últimas funciones han quedado reservadas para las notas complementarias, agrupadas por separado, detrás de la traducción. Las notas complementarias no pretenden ningún tipo de exhaustividad y no proveen un comentario detallado del texto, sino que se limitan a discutir cuestiones de detalle, a veces, con una amplitud bastante mayor que lo que permitirían las notas a pie. Dado que no están destinadas a facilitar la comprensión en una primera lectura, el lector no interesado en discusiones más técnicas o de detalle puede omitir, sin más, su lectura.

Como ha comprobado el lector, en esta breve Introducción no he procurado proveer una presentación de conjunto de la obra. La razón de esta decisión es que he preferido reservar el mayor espacio posible para los análisis y las notas, lo cual permite ofrecer una interpretación más detallada del texto. A quien desee leer una presentación de conjunto, que, por su carácter didáctico, pueda servir de introducción a la lec-

---

20. Cf. Loriaux (1969-75).

tura de la obra, me permito remitirlo al tratamiento ofrecido por W. K. C. Guthrie, en la sección dedicada a *Fedón*, en el marco más amplio de la excelente presentación de conjunto de la obra de Platón contenida en los volúmenes IV y V de su enciclopédica *Historia de la filosofía griega*[21].

Agradecimientos

Quisiera agradecer aquí muy sinceramente a las personas que, de diferentes formas, me prestaron su ayuda a lo largo de la realización de este trabajo. Por una cantidad de observaciones que me permitieron mejorar el texto español, corrigiendo formulaciones poco felices y salvando errores de redacción, quiero agradecer a Catalina Cubillos y Cristina del Rosso. A las críticas y sugerencias de Marcelo D. Boeri debo una cantidad de importantes mejoras de la traducción, tanto de tipo gramatical y filológico como de carácter filosófico. A Andrea Arouxet, que me contactó originalmente para este proyecto, y a los responsables de Ediciones Colihue deseo agradecer, muy especialmente, su interés por contar con mi traducción, y también la mucha paciencia que han tenido para esperar la entrega del original, que se demoró mucho más de lo previsto originalmente. De Alfonso Gómez Lobo, cuya competencia filosófica y excelencia humana solo pueden ser calificadas de

---

21. Cf. Guthrie (1990) p. 315-352. Una discusión de conjunto de la argumentación desarrollada en el texto de *Fedón*, que puede servir como una excelente introducción a la lectura de la obra, se encuentra también en Frede (1999). Esta presentación es bastante más amplia y resulta más actualizada que la ofrecida por Guthrie, cuya versión original en inglés data de 1975. El trabajo de D. Frede combina, de modo admirable, las virtudes de la precisión filológica y la competencia filosófica con las propias de la claridad expositiva. Pero el hecho de estar publicado en alemán y no haber sido traducido a nuestra lengua hace que resulte de mucho más difícil acceso para la mayoría de los lectores de habla hispana.

admirables, he aprendido una gran cantidad de cosas acerca del mejor modo de abordar las dificultades propias de este tipo de tarea, y hubiera podido aprender mucho más aún, si no fuera por mis propias limitaciones.

La dedicatoria quiere expresar no tanto un agradecimiento, que inevitablemente sería insuficiente, sino, más bien, la conciencia resignada de una deuda que no se podría saldar, y la esperanza –no solo socrática– de que, sin embargo, tendrá mejor pago.

ALEJANDRO G. VIGO
Pamplona, abril de 2007

Estructura del diálogo[22]

I. Diálogo introductorio (Equécrates y Fedón) (57a1-59c7)

II. Sócrates y sus discípulos en la prisión (59c8-69e4)

1. Conversación inicial: el placer, el dolor y la muerte (59c8-63e7)
2. La vida filosófica como preparación de la muerte (63e8-69e4)

III. Argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e5-107b10)

1. Argumento a partir del carácter cíclico del cambio (69e6-72d10)
2. Argumento a partir de la reminiscencia (72e1-78b3)
3. Argumento a partir de la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7)

IV. Interludio (84c1-102a9)

1. Objeciones de Simias y Cebes (84c1-88b8)
2. Réplica a Simias (88c1-95a3)
3. Recapitulación de la objeción de Cebes (95a4-e7)
4. La biografía intelectual de Sócrates y el método hipotético (95e8-102a9)

22. Los números y las letras que aparecen junto al título dado aquí a cada sección, y también en el margen exterior del texto de la traducción, indican, respectivamente, la página y el párrafo correspondientes en la primera edición integral (*editio princeps*) de las obras platónicas, publicada por el filólogo y humanista renacentista Henricus Stephanus (Henri Étienne) en Ginebra, en 1578. Cuando se añaden números a continuación de las letras que indican los párrafos, estos refieren a las líneas que ocupa el pasaje correspondiente en la edición de las obras de Platón publicada en el marco de la serie Oxford Classical Texts. Este modo de citar las obras de Platón es el universalmente aceptado en el ámbito de la investigación especializada.

V. Argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a10-107b10)

VI. Conclusión (107c1-118a17)

1. El mito escatológico (107c1-115a8)
2. Muerte de Sócrates (115b1-118a17)

Interlocutores

Desde el punto de vista narrativo, la obra puede caracterizarse como un diálogo narrado, en el cual el diálogo principal entre Sócrates y sus discípulos en la prisión de Atenas queda enmarcado en un breve diálogo previo que, en otro lugar y en un tiempo posterior, mantienen otros personajes, de los cuales uno es quien relata la conversación correspondiente a dicho diálogo principal. Este extenso relato se ve interrumpido solo en dos oportunidades, en las cuales reaparecen brevemente los interlocutores del diálogo introductorio (cf. 88c8-89a9 y 102a4-10).

1. Diálogo introductorio (sección I)

Fedón de Elis

Es quien relata lo ocurrido con Sócrates y sus amigos en la prisión a Equécrates y un grupo de compañeros. Según las pocas noticias procedentes de fuentes antiguas (cf. Diógenes Laercio II 105; Aulo Gelio II 18), era miembro de una familia aristocrática, pero fue hecho esclavo y obligado a prostituirse, cuando Elis cayó en manos de los espartanos, como resultado de la guerra de 401/400 a. C., a la cual Atenas debió enviar un contingente de soldados[23]. Habría sido liberado por Alcibíades o Critón, a instancias de Sócrates, y, una vez libre, se habría dedicado a la filosofía y habría fundado incluso una escuela, de orientación afín a la de los megáricos. Si es cierto lo que establecen las investigaciones más recientes, la elección de la figura de Fedón como narrador por parte de Platón no sería meramente decorativa o azarosa, sino que estaría fundada en el hecho de que el propio Fedón habría defendido una concepción del alma muy próxima a la que Sócrates esboza en el diálogo, según la

23. Para estas conexiones históricas, véase McQueen-Rowe (1989).

cual la presencia de deseos irracionales, como resultantes de la influencia negativa del cuerpo, sería inevitable, mientras que el alma racional sería algo ontológicamente diferente, a cuya purificación se encaminaría la filosofía, que busca liberarla de las ataduras producidas por tales deseos[24].

Equécrates y sus compañeros

Diógenes Laercio (VIII 46) menciona a Equécrates como miembro de la comunidad pitagórica de Fliunte, junto con Fantón, Diocles y Polimnasto, y señala que habrían sido discípulos de Filolao y Eurito de Tarento (cf. también Jámblico, *Vita Pythagorica* 267). Los compañeros de Equécrates que también asisten al relato de Fedón no son individualizados por sus nombres, pero todo hace pensar que se trataría de otros miembros de la comunidad pitagórica de Fliunte, ya que, según todo parece indicar, es allí donde tiene lugar el encuentro con Fedón.

2. Diálogo principal (secciones II-VI)

Hay dos grupos de personas mencionadas como presentes junto a Sócrates en la prisión, a saber: los atenientes y los extranjeros (cf. 59b-c). Son, en su totalidad, personajes conocidos, en mayor o menor medida, por las menciones que se encuentran en otras obras de Platón o bien de otros autores antiguos.

1) Atenienses

Antístenes

Es el famoso discípulo de Sócrates que fundó la Escuela

24. Para la reconstrucción de la concepción de Fedón, en conexión con la posición que defiende Sócrates en el texto, véase ahora Boys-Stones (2004).

Cínica. Platón solamente lo menciona en este pasaje (véase, en cambio, Jenofonte, *Memorabilia* II 5; III 11, 17; *Convivium* III 8; IV 34, etc.; Diógenes Laercio III 35; VI 1-19)

Apolodoro

Juega un papel destacado en la obra de Platón, pues oficia de relator en *Simposio* (cf. 172a, 173d-e). Además, aparece mencionado en *Apología* 34a, 38b. Fue un ferviente seguidor de Sócrates, de carácter impetuoso y fuertemente emotivo.

Critón y Critobulo

Critón procedía, como Sócrates, del distrito de Alópece y era de su misma edad. Fue un fiel amigo y seguidor de Sócrates. Presenció el juicio junto a su hijo Critobulo (cf. *Apología* 33 d-e) y, posteriormente, visitó a Sócrates con frecuencia en prisión tras la condena. En el *Critón* Platón narra una de las conversaciones que Critón habría mantenido con Sócrates durante la estadía de este en prisión. Junto con otros amigos de Sócrates, ofreció durante el juicio treinta minas de plata para que Sócrates las propusiera en pago como multa, en lugar de la pena de muerte solicitada por los acusadores (*Apología* 38b). Según informa el propio Platón, habría pedido consejo a Sócrates, en cierta ocasión, acerca de la educación de Critobulo (cf. *Eutidemo* 306d).

Ctesipo

Está presente en otras dos obras platónicas: *Lisis* y *Eutidemo*, aunque no tiene participación central en el diálogo.

Epígenes

Procedente del distrito de Cefisia, es uno de los jóvenes cercanos a Sócrates que presenciaron el juicio (cf. *Apología*

33e). Jenofonte lo menciona como uno de los compañeros habituales de Sócrates (cf. *Memorabilia* III 12, 1).

Esquines

Procedente del distrito de Ésfeto, fue uno de los más conocidos seguidores de Sócrates. Como Platón, escribió diálogos socráticos (cf. Diógenes Laercio II 64), de los que se conserva una buena cantidad de fragmentos. Estuvo presente en el juicio a Sócrates (cf. *Apología* 33e), y después de la muerte de su maestro se marchó a Sicilia, de donde regresó a Atenas muchos años más tarde.

Hermógenes

Era hijo de Hipónico y hermano de Calias, un hombre muy adinerado, que, según el testimonio del propio Platón (cf. *Apología* 20a), había gastado una fortuna en el pago de los servicios de diferentes sofistas. Es uno de los dos interlocutores de Sócrates en *Crátilo*.

Menéxeno

Es otro joven seguidor de Sócrates y primo de Ctesipo, como se informa en *Lisis* (cf. 206d), donde tiene alguna intervención. Pero su papel principal como interlocutor de Sócrates se encuentra en el diálogo al que Platón tituló con su nombre.

2) Extranjeros

Cebes, Simias y Fedondas

Configuran el grupo de los asistentes que procedían de Tebas, ciudad que pasaba por ser un centro importante de influencia del pitagorismo. Los dos primeros son los interlocutores principales de Sócrates a lo largo de toda la discusión

sobre la inmortalidad del alma. De ambos se afirma que fueron oyentes o discípulos de Filolao (cf. 61d6-7). Esto no implica necesariamente que deban ser vistos como sus seguidores, en el sentido más estricto del término, sino que puede indicar simplemente que fueron gente interesada por la doctrina pitagórica, que mantenía algún grado de simpatía respecto de ella. Cebes y Simias son mencionados también en otras obras platónicas (cf. *Critón* 45b, donde se menciona a ambos, y *Fedro* 242b, donde se menciona a Simias). Fedondas, en cambio, no es mencionado por Platón en ningún otro lugar. Pero Jenofonte lo nombra como uno de los seguidores de Sócrates, junto a Simias, Cebes y otros (cf. *Memorabilia* I 2, 48).

Euclides y Terpsión

Ambos procedentes de Megara, aparecen en el diálogo introductorio de *Teeteto*, en una función análoga a la que en *Fedón* corresponde a Fedón y Equécrates. En efecto, en *Teeteto* Euclides, que había tomado notas de la conversación entre Sócrates y Teeteto que provee el contenido del diálogo narrado, accede al pedido de Terpsión de contarle lo ocurrido, usando como base dichas notas. De Terpsión no se tienen otras noticias. Pero Euclides pasa por ser el fundador de la llamada Escuela Megárica (cf. Diógenes Laercio II 106-112).

Junto con estas personas, se menciona como ausentes, además del propio Platón, también a Aristipo y Cleómbroto, que en ese momento se habrían encontrado en la isla de Egina (cf. 59c). Respecto del primero, se supone que sería el Aristipo que fundó la Escuela Cirenaica (cf. Diógenes Laercio II 65-97). De Cleómbroto, en cambio, no se tienen mayores noticias. Dado que la distancia entre Egina y Atenas no parece poder justificarla, se ha interpretado desde antiguo que la mención expresa de la ausencia de ambos amigos de Sócrates, en un

momento tan crucial, constituiría un reproche en su contra, por haber preferido mantenerse alejados en lugar seguro, ante una situación que no dejaba de entrañar riesgos (cf. Diógenes Laercio II 65; III 36). Si así fuera, la mención de ambos contrastaría con la referencia al propio Platón, cuya ausencia, como se aclara expresamente en el texto (cf. 59b), se habría debido a una enfermedad. Con todo, hay mucho de especulativo en esta interpretación del pasaje.

Bibliografía

1. Autores antiguos

Las obras de autores del periodo clásico se citan indicando título y ubicación del pasaje, de acuerdo, en cada caso, con el modo habitual de referencia. Cuando se trata de autores de los que se tiene una sola obra (p. ej., Heródoto), se omite el título.

Los filósofos presocráticos se citan a partir de la compilación realizada por H. Diels y W. Kranz:

Diels, H.- Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Berlin [6]1951-1952 y reimpr.

Se citan, además, los siguientes escritores, doxógrafos y comentadores:

Apollodorus (Apolodoro), *Bibliotheca*, ed. R. Wagner, Leipzig 1894.

Aulus Gellius (Aulo Gelio), *Noctes Atticae*, vol. I-II, ed. P. K. Marshall, Oxford 1990 (= 1968).

Diogenes Laertius (Diógenes Laercio), *Vitae Philosophorum*; vol. I-II, ed. M. Marcovic, Stuttgart - Lepizig, 1999; vol. III: *Indices*, ed. H. Gärtner, München - Leipzig 2002.

Iamblichus (Jámblico), *De vita Pytagorica liber*, ed. L. Deubner - U. Klein, Stuttgart [2]1975 (1a. ed. Leipzig 1973).

Macrobius, A. T. (Macrobio), *Commentarii in Somnum Scipionis*, ed. I. Willis, Stuttgart- Leipzig 1994 (= [2]1970).

Olympiodorus (Olimpiodoro), *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Leipzig 1913.

Sextus Empiricus, *Opera*, vol. I: *Pyrron Hypot.*, ed. H. Mutschman - I. Mau, Leipzig 1958.

2. Autores modernos

Allen, R. E. (1970), *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.

Alt, K. (1982/83), «Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele», *Hermes* 110 (1982) 278-299; 111 (1983) 15-31.

Annas, J. (1982), «Plato's Myths of Judgment», *Phronesis* 27 (1982) 119-143.

Archer Hind, R. D. (1894), *The Phaedo of Plato*, texto con introducción, notas y apéndices, London - New York 1894.

Baensch, O. (1903), «Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 16 (= NS 9) (1903) 189-203.

Bluck, R. S. (1955), *Plato's Phaedo*; trad. inglesa con introducción, notas y apéndices, London 1966 (= 1955).

— (1964), *Plato's Meno*; texto con introducción y comentario, Cambridge 1964.

Bostock, D. (1986), *Plato's «Phaedo»*, Oxford 1992 (= 1986).

Boys-Stones, G. (2004), «Phaedo of Elis and Plato on the Soul», *Phronesis* 49 (2004) 1-23.

Brandwood, L. (1992), «Stylometry and chronology», en: Kraut (1992) 90-120.

Burge, E. L. (1971), «The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*», *Phronesis* 16 (1971) 1-13.

Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. inglesa de E. L. Minar, Cambridge (Mass.) 1987 (= 1972).

— (1985), *Greek Religion*, trad. inglesa de J. Raffan, Cambridge (Mass.) ^{2}2003 (= 1985).

Burnet, J. (1900), «Phaedo», en: *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford 1977 (= 1900), p. 79-172.

— (1911), *Plato's Phaedo*, texto con introducción y notas, Oxford 1998 (= 1911).

Cleary, J. J. (1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden 1995.

Cooper, J. - Hutchinson, D. S. (eds.) (1997), *Plato. Complete Works*, Indianapolis 1997.

Dixsaut, M. (1991), *Platon, Phédon*; trad. francesa, introducción y notas, Paris 1991.

Dodds, E. R. (1959), *Plato, Gorgias*, texto con introducción y comentario, Oxford 1985 (= 1959).

Dorter, K. (1969), «The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*», *Dialogue. Canadian Philosophical Review* 8 (1969) 564-580.

Dover, K. J. (1974), *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis - Cambridge 1994 (= 1974).

Duke, E. A. *et alii* (1995), *Platonis Opera*, vol. I, Oxford 1995.

Ebert, T. (1974), *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum «Charmides», «Menon» und «Staat»*, Berlin - New York 1974.

— (2004), *Platon, Phaidon*, trad. alemana con comentario, Göttingen 2004.

Eggers Lan, C. (1971), *El «Fedón» de Platón*, trad. española y notas, Buenos Aires 1976 (= 1971).

Eigler, G. (ed.) (1990), *Platon: Werke in acht Bänden*, vol. 3: *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, texto griego por L. Robin y L. Méridier, trad. alemana por F. Schleiermacher, revisada por D. Kurz, Darmstadt 1990 y reimpr.

Figal, G. (1994), «Riesenschlacht? Überlegungen zur Platoninterpretation im Anschluß an Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn - München - Wien - Zürich, Ferdinand Schönning 1993; Thomas A. Schlezák, *Platon lesen*, Stuttgart, Fromman - Holzboog 1993», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1994) 150-162.

Frede, D. (1999), *Platons «Phaidon». Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999.

Friedländer, P. (1964), *Plato. I. An Introduction*, trad. inglesa H. Meyerhoff, Princeton (New Jersey) 1969 (= [1]1964 para la versión alemana).

Furley, D. (1989), *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge 1989.

Gaiser, K. (1962), *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart [3]1988 (= 1962).

Gallop, D. (1975), *Plato, «Phaedo»*, trad. inglesa con notas, Oxford 1980 (= 1975).

— (1982), «Plato's "Cyclical Argument" Recycled», *Phronesis* 27 (1982) 207-222.

García Gual, C. (1986), «Fedón», trad. española, en: Platón, *Diálogos*, vol. III: *Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid 1986 y reimpr.

Gentzler, J. (1991), «sumfonei`n in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 36 (1991) 265-276.

Gill, C. (1973), «The Death of Socrates», *Classical Quarterly* 23 (1975) 25-28; reproducido en: Irwin (1995), p. 285-288.

Gómez Lobo, A. (1996), *Platón, Eutifrón*, trad. española, análisis y notas, Santiago de Chile 1996.

— (1998), *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile 1998.

— (1998a), *Platón, Critón*, trad. española, análisis y notas, Santiago de Chile 1998.

— (2004), *Platón, Menón*, trad. española, análisis y notas, Santiago de Chile 2004.

González, F. J. (ed.) (1995), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Lanham (Maryland) - London 1995.

— (1995a), «Introduction», en: González (1995), p. 1-22.

— (1998), *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston (Illinois) 1998.

Görgemanns, H. (1994), *Platon*, Heidelberg 1994.

Greco, A. (1996), «Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78 (1996) 225-252.

Grube, G. M. A. (1977), «Phaedo», en: Cooper – Hutchinson (1997), p. 49-100; primera publicación: Indianápolis 1977.

Guthrie, W. K. C. (1966), *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el «movimiento órfico»*, trad. española de J. Valmard, Buenos Aires 1970.

— (1990), *Historia de la filosofía griega*, vol. 4: *Platón, el hombre y sus diálogos. Primera época*, trad. española de A. Vallejo Campos, Madrid 1990.

Hackforth, R. (1955), *Plato's Phaedo*, trad. inglesa con introducción y comentario, Cambridge 1996 (= 1955).

Huffman, C. A. (1993), *Philolaos of Croton, Pythagorean and Presocratic. A Commentary of the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993.

Irwin, T. (1979), *Plato, «Gorgias»*, Oxford 1979.

— (ed.) (1995), *Socrates and his Contemporaries*, en: *Classical Philosophy. Collected Papers*, vol. 2, New York - London 1995.

— (ed.) (1995a), *Plato's Metaphysics and Epistemology*, en: *Classical Philosophy. Collected Papers*, vol. 4, New York - London 1995.

Kahn, C. (1996), *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge 1996.

Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge 1984 (= 1981).

Kraut, R. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992 y reimpr.

Loriaux, R. (1969-75), *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*, vol. I: *57a-84b*, Namur - Gembloux 1969; vol. II: *84b-118a*, Namur 1975.

Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, Berkeley 1981.

Malcom, J. (1991), *Platon on the Self-Predication of Forms. Early and Middle Dialogues*, Oxford 1991.

McQueen, E. I. - Rowe, C. (1989), «Phaedo, Socrates and the Chronology of the Spartan War with Elis», *Méthexis* 2 (1989) 1-18.

Mohr, R. D. (2005), *God and Forms in Plato*, Las Vegas 2005 (2a. ed. revisada y ampliada de: *The Platonic Cosmology*, Leyden 1985).

Natorp, P. (1921), *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994 (= ²1921).

Owen, G. E. L. (1968), «Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms», en: Owen (1968a), p. 103-125; reproducido en: Owen (1986), p. 221-238.

— (ed.) (1968a), *Aristotle on Dialectic: the* Topics, Oxford 1968.

— (1986), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca (New York) 1986.

Ramos Jurado, E. A. (2002), *Platón, Apología de Sócrates. Fedón*; texto, trad. española y notas, Madrid 2002.

Reale, G. (1997), *Platone, Fedone*; texto y trad. italiana con prefacio, ensayo introductorio y notas, Milano 1997.

Robin, L. (1908), *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim 1984 (= París, 1908).

— (1926), *Platon, Phédon*; texto, trad. francesa y notas, París 1926.

— (1929), *Platon, Banquete*, texto, trad. francesa y notas, París 1929.

Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford [2]1953.

Rohde, E. (1894), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. española de W. Roces, México 1983 (= 1948).

Rowe, C. J. (1993), *Plato, Phaedo*, Cambridge 1996 (= 1993).

Schleiermacher, F. (1807), «Phaidon», trad. alemana, en: Eigler (1990).

Stemmer, P. (1992), *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin - New York 1992.

Stewart, D. (1972), «Socrates' Last Bath», *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972) 253-259.

Strachan, J. C. G. (1995), «Phaedo», en: Duke *et alii* (1995), p. 85-186.

Szaif, J. (1996), *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg - München, 1996.

Taylor, C. C. W. (1969), «Forms as Causes in the *Phaedo*», *Mind* 78 (1969) 45-59; reproducido en: Irwin (1995a), p. 77-91.

Verdenius, W. J. (1958), «Notes on Plato's *Phaedo*», *Mnemosyne* IV/11 (1958) 193-243.

Vicaire, P. (1983), *Platon, Phédon*; texto y trad. francesa de P. Vicaire, introducción de L. Robin, Paris 1983.

Vigo, A. G. (1999), «Apuntes sobre la teoría de la predicación y el juicio en Platón y Plotino», en G. Grammatico - A. Arbea - X. Ponce de León (eds.), *Silencio, palabra y acción*, Colección *Iter. Encuentros* (Centro de Estudios Clásicos, Universidad

Metropolitana de Ciencias de la Educación), Santiago de Chile 1999, p. 109-136.

— (2000), «Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo», *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* XXXIV/2 (2000) p. 509-542; reproducido en *Tópicos* (Santa Fe) 8/9 (2001) 5-41.

— (2002), «Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática», *Diadoché* (Buenos Aires - Santiago de Chile) V/1-2 (2002) 65-101.

— (2003), *Platón, Apología de Sócrates*; traducción, análisis y notas, Santiago de Chile 2004 (= [b]2003).

Vlastos, G. (1965), «A Metaphysical Paradox», en: Vlastos (1981), p. 43-57.

— (1965a), «Degrees of Reality in Plato», en: Vlastos (1981), p. 58-75.

— (1969), «Reasons and Causes in the *Phaedo*», en: Vlastos (1973), p. 76-110.

— (1973), *Platonic Studies*, Princeton (New Jersey) [2]1981.

Watson, W. (1995), «Dogma, Skepticism, and Dialogue», en: González (1995) p. 189-210.

Wieland, W. (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen [2]1999 (= 1982).

Wiggins, D. (1986), «Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV (1986) 1-18.

Zehnpfennig, B. (1991), *Platon, Phaidon*; texto, trad. alemana y notas, Hamburg 1991.

INTRODUCCIÓN

A mi madre

1. El *Fedón*: su datación y su ubicación dentro de la obra de Platón

El duro impacto producido por la experiencia del juicio y la condena a muerte de Sócrates, una figura fascinante y humanamente ejemplar, que le había mostrado el verdadero camino del pensamiento filosófico, tiene, como se sabe, una importancia decisiva, cuando se trata de dar cuenta de la motivación inicial de la carrera literaria y filosófica de Platón. En efecto, tras la muerte de su maestro, este se dedicó, al comienzo, a escribir obras que retrataran su verdadera figura y el verdadero carácter de su indagación filosófica, con el fin de reivindicarlo y defenderlo de las injustas imputaciones que llevaron a su condena y ejecución. Tres de los primeros escritos platónicos, a saber: *Apología*, *Critón* y, de modo menos directo, *Eutifrón*, están temáticamente conectados con el proceso y la condena de Sócrates. Los restantes diálogos del período temprano de la producción literaria de Platón tienen a Sócrates siempre como personaje principal, pero no muestran la misma conexión con la temática del juicio y la condena. Esta reaparece, sin embargo, con fuerza renovada, en *Fedón*, donde adquiere, además, una nueva y grandiosa impostación, al quedar vinculada con motivos centrales de la concepción filosófica elaborada por el propio Platón.

Desde el punto de vista de su datación, se admite generalmente que *Fedón* pertenece a los primeros años del así llamado

período de madurez. Todo indica que fue compuesto con posterioridad al primer viaje de Platón a Sicilia en el 387 a. C., lo cual explicaría, entre otras cosas, también el fuerte colorido pitagórico que impregna la atmósfera en la que se desarrolla toda la escena. No hay modo, sin embargo, de determinar con precisión la fecha de composición de la obra, y tampoco resulta posible establecer con toda seguridad la posición relativa que ocupa dentro del conjunto de los escritos de la misma época[1]. Razones estilísticas y de contenido han llevado a la mayoría de los intérpretes a situar a *Fedón* en las cercanías de *Simposio* y *República*[2], lo cual implica, a su vez, considerarlo algo posterior a *Menón*, diálogo compuesto probablemente hacia 386 a. C., o poco más tarde, y situado en la transición del período temprano al período de madurez, que habría sido escrito poco después del regreso de Sicilia. Respecto de la vieja discusión acerca de si *Fedón* ha de considerarse anterior o posterior a *Simposio*, hay que decir que no puede ser resuelta de modo concluyente. Con todo, en la actualidad, la mayoría de los intérpretes parece inclinarse, más bien, por la primera posibilidad. En cualquier caso, ambos escritos deberían considerarse anteriores a *República*[3]. Si todo esto es así, habría que suponer para *Fedón* una fecha de composición

---

1. Para el estado de la cuestión relativa a la datación de los escritos platónicos, véase Brandwood (1992). Un útil resumen sinóptico del agrupamiento cronológico y temático de los diálogos platónicos, que presenta un ordenamiento muy razonable para los escritos más importantes, se encuentra en Görgemanns (1994) p. 44 ss.

2. Un resumen de los principales argumentos estilísticos a tomar en cuenta para la datación de *Fedón* se encuentra en Hackforth (1955) p. 8 ss.

3. Esta fijación valdría, en rigor, solo para los libros II-X de *República*. Respecto del libro I, que posee un carácter marcadamente «socrático» y parece haber sido concebido originariamente como un texto independiente, dedicado a discutir la noción de justicia, hay buenas razones para pensar que fue compuesto antes de la cesura que marca el primer viaje a Sicilia, y que fue añadido posteriormente al conjunto de la obra, como una suerte de introducción a su temática general.

aproximada posterior en algunos años al 386 a. C., lo cual implica una distancia de, al menos, unos quince, más probablemente, de entre dieciocho y veinte años, respecto de la ejecución de Sócrates, acontecida, como se sabe, en el 399 a. C.

Desde el punto de vista del contenido, las razones para ver en *Fedón* un texto perteneciente al período de madurez, dentro de la producción filosófica de Platón, se explican poco menos que por sí mismas. Ante todo, hay que señalar el hecho de que es en esta obra donde hacen su primera aparición dos tópicos principales de la filosofía de Platón, como son la tesis de la inmortalidad del alma, por un lado, y la llamada «Teoría de las Ideas», por el otro. Ninguno de los dos temas está presente, de un modo siquiera de lejos comparable, en los diálogos del período temprano, que habitualmente reciben la denominación de «diálogos socráticos»[4]. En *Fedón* ambos reciben, en cambio, un amplio y diferenciado tratamiento, que los presenta, además, en su conexión interna. A esta primera constatación se añade, además, una cantidad de otros

---

4. La habitual interpretación evolutiva del pensamiento de Platón, que parte de la suposición de la existencia de una fase temprana de carácter socrático, en la cual Platón no dispone aún de su concepción ontológica de madurez, ha sido puesta radicalmente en cuestión por Kahn (1996), quien defiende una concepción fuertemente unitarista del pensamiento de Platón, en el período que va desde los diálogos tempranos hasta los del período medio de su producción literaria. Según esto, la opción de Platón por la forma literaria del diálogo estaría motivada por la intención de exponer los contenidos de una concepción filosófica unitaria, dada ya de antemano, en una precisa secuencia didáctica, de carácter gradual. De acuerdo con esta suposición básica, Kahn sostiene que los diálogos tempranos deberían leerse desde una perspectiva fundamentalmente anticipativa («proléptica»), tomando como punto de referencia la concepción filosófica expuesta en *Fedón* y *República*. A pesar de la solidez de la argumentación elaborada por Kahn, y de los muchos y muy valiosos aportes de detalle que contiene su obra, me cuento, personalmente, entre quienes consideran poco plausible, en sus pretensiones generales, este intento de aproximación a la obra temprana de Platón.

significativos aspectos de detalle, que muestran que, para el momento de componer esta obra, Platón había identificado ya importantes puntos de partida para el abordaje de determinados problemas específicos, que juegan un papel relevante en diversos contextos de su obra posterior. Así, por poner tan solo un par de ejemplos destacados, la sección dedicada a la discusión de las insuficiencias del modelo de explicación causal adoptado por buena parte de los filósofos de la naturaleza de la tradición presocrática (cf. *Fedón* 95b-97b) anticipa ya, en su orientación fundamental, el tratamiento de la conexión entre necesidad y teleología que se presenta en una obra tardía como *Timeo* (cf. esp. 68e-69a), mientras que la sección dedicada a la exposición del así llamado «método hipotético» (cf. *Fedón* 99d-102e) –que profundiza el interés por las matemáticas como modelo de conocimiento, tal como aparece ya en *Menón*– provee el punto de partida inmediato de la concepción del conocimiento matemático, en particular, y científico, en general, elaborada posteriormente en *República*, con la referencia expresa a la función última de fundamentación que corresponde a la Idea del Bien, concebida como un «principio anhipotético» (*anhypóthetos arché*), es decir, como un principio autosustentado, que no reclama el recurso a otros principios de orden superior (cf. *República* VI 510b, 511b).

2. El contexto histórico-dramático: la muerte de Sócrates y la filosofía como actitud vital.

Tras un breve diálogo introductorio (cf. 57a-59c), la escena principal del relato de *Fedón* se sitúa en la prisión de Atenas en la que está detenido Sócrates, quien aguarda el momento en el que será ejecutado. Más precisamente, se trata del día mismo en que tiene lugar la ejecución. Lo que contiene el texto, en su sección principal (cf. 59c-115a), no es sino el relato

de la extensa conversación que Sócrates habría mantenido con algunos de sus amigos y discípulos, en las horas previas a la ejecución, y hasta el mismo momento de beber el veneno, a la puesta del sol, en presencia de sus amigos. La narración se cierra con una conmovedora descripción de la muerte del filósofo (cf. 115b-118a).

En los catálogos antiguos de las obras de Platón, el subtítulo habitualmente añadido a todos los diálogos reza, en el caso de *Fedón*, «acerca del alma» (*peri tès psychês*). Una forma diferente de caracterizar el contenido de la obra, a la que los comentadores han apelado frecuentemente, desde la Antigüedad hasta el presente, consiste en decir que su tema principal viene dado por la cuestión relativa a la inmortalidad del alma. Sin embargo, aunque resulta indudablemente más precisa, esta última caracterización puede todavía inducir al serio malentendido consistente en suponer que el texto platónico constituye algo cercano a lo que habitualmente se supone que debe ser un «tratado» dedicado al tema de la inmortalidad del alma. La confusión no concierne aquí meramente al hecho, ampliamente reconocido, de que las obras de Platón, que no son tratados, tampoco pueden ser leídas simplemente como tratados. A ello se agrega, de modo más específico, la circunstancia de que, como ocurre con otras obras de Platón, también en el caso de *Fedón*, ya el simple intento de identificar el «tema» del escrito, sin más, con el «tema» acerca del cual discuten los interlocutores en la escena principal del diálogo resulta, como tal, insuficiente y, en cierto sentido, incluso descaminado. En efecto, no se hace de esa manera justicia a un rasgo característico del modo en que Platón presenta, en su ejecución viva, el pensamiento filosófico, y que explica, en buena medida, la opción por la forma del diálogo como vehículo de su expresión, a saber: la sutil interconexión, de ida y vuelta, entre el plano de lo que efectivamente «se dice» y ocurre en el diálogo, por un lado, y el plano de lo que inten-

cionadamente «se muestra» a través de ello, por el otro[5]. Desde este punto de vista, más acertado parece decir que si hubiera que fijar en una fórmula más o menos sencilla el «tema» del diálogo como un todo, entonces dicho «tema» no sería tanto el de la inmortalidad del alma, cuanto, más bien, el de la actitud ante la muerte que caracteriza, como tal, al filósofo, en la medida en que la propia filosofía debe considerarse, en definitiva, como un determinado modo de hacerse cargo de la vida misma, que comporta una cierta actitud fundamental frente a ella, como un todo, y, por lo mismo, también frente al hecho cierto de su finitud[6].

Por lo mismo, resulta completamente inadecuado, en este caso, un tipo de abordaje al texto que todavía hoy suele predominar, lamentablemente, cuando se intenta estudiarlo desde un punto de vista estrictamente filosófico: aunque rara vez se deja de enfatizar, al menos, de palabra, la importancia del contexto más amplio del diálogo, en la práctica se suele proceder demasiado a menudo todavía como si el contenido verdaderamente «filosófico» del texto se restringiera, de hecho, a una serie de argumentos individuales destinados a probar la inmortalidad del alma, que estarían vinculados entre sí, a lo sumo, en algunos aspectos de detalle y de modo más bien extrínseco. La inserción de dichos argumentos en un contexto pragmático específico, provisto, además, por lo que podría llamarse una «situación límite», no recibe así la consideración

---

5. Para una discusión de la función y el alcance de la forma dialógica en los escritos platónicos, que se orienta expresamente a partir de la distinción wittgensteiniana entre el plano correspondiente al «decir» y el plano correspondiente al «mostrar», véase Wieland (1982) p. 50-70.

6. En tal sentido, ya L. Robin hacía notar que la estrecha conexión de *Fedón* y *Simposio* viene dada, desde el punto de vista temático, por el hecho de que ambos textos ofrecen caracterizaciones complementarias de la actitud propia del filósofo: mientras que *Simposio* ofrece una pintura del modo en que el filósofo se comporta en la vida, *Fedón* refleja, en cambio, el modo en que afronta la muerte. Cf. Robin (1929) p. vii.

que realmente merece. Tampoco la recibe el hecho de que en el contexto del diálogo, como un todo, dichos argumentos individuales forman parte de una determinada secuencia, que marca, de modo magistralmente dosificado, pero claramente perceptible, una suerte de *crescendo* dramático, dentro del cual la profundización en la temática discutida encuentra, de modo apenas sugerido tras un velo de disimulo, su *pendant* en el plano correspondiente a la actitud que mantienen los interlocutores, hasta que, finalmente, el contraste irrumpe con total nitidez: frente a la misma sucesión de argumentos, y frente a la constatación de que incluso el último de ellos, que es el que puede contar como el más fuerte y mejor elaborado de todos, reclama todavía indagación ulterior y lejos está de aventar toda duda, son los que han de seguir vivos quienes pierden la compostura y rompen en llanto, mientras que el condenado a muerte se muestra lo suficientemente tranquilo y confiado no solo como para mantener la calma, sino, incluso, como para regañar y consolar a sus compañeros entristecidos.

No hace falta enfatizar que el relato contenido en el texto no puede verse como un intento de reflejar, a modo de crónica, lo acontecido entre quince y veinte años antes de la fecha de composición de la obra. Nada permite suponer que, en el detalle, los hechos hayan tenido lugar efectivamente como se cuenta en el texto de *Fedón*, aunque tampoco hay razón para excluir la incorporación de buena cantidad de elementos históricamente fidedignos en la composición de la escena que se desarrolla en la prisión, de la cual, sin embargo, el propio Platón aclara, sintomáticamente, no haber sido testigo presencial (cf. 59b10). Por lo mismo, mucho menos verosímil resulta suponer que las argumentaciones desarrolladas por Sócrates a lo largo del diálogo pudieran serle atribuidas a él mismo, siquiera aproximativamente, tal como se elaboran en el texto. En la presentación que el propio Platón realiza en *Apología*, Sócrates manifiesta tener la esperanza de la existencia *post*

mortem, que traería consigo la correspondiente retribución de premios y castigos para justos e injustos, pero no excluye de plano la posibilidad de que la muerte constituya un final definitivo: su única certeza inconmovible en este orden de cosas concierne a la imposibilidad de que la muerte pueda constituir ella misma un mal ni una ocasión de otros males para quien ha sido justo (cf. 40d-41d). Con todo, las razones que en apoyo de su esperanza Sócrates menciona en dicho contexto no van mucho más allá de la referencia a las representaciones propias de creencias tradicionales. Las complejas argumentaciones de *Fedón* presentan, en cambio, un nivel muy superior de diferenciación y apelan a una cantidad de presupuestos filosóficos que están completamente ausentes de *Apología*, y que en muchos casos, como se dijo ya, tampoco aparecen, al menos, en la misma forma, en otros escritos del período temprano de la producción filosófica de Platón.

Ahora bien, aunque lo que en materia de pensamiento filosófico se tiene en el diálogo deba considerarse propiamente, en los aspectos fundamentales, como de cosecha platónica, ello en nada afecta la intención reivindicativa que posee *Fedón* respecto de la figura de Sócrates. Por el contrario, este mismo hecho muestra, más bien, que al retomar, después de tanto tiempo, la temática más directamente vinculada con el juicio y la condena de Sócrates, la intención de Platón apuntaba centralmente a estilizar la figura de su maestro, presentándola como la genuina encarnación del ideal de la vida filosófica que el propio Platón tenía en vista en ese momento, como punto último de referencia de la concepción de conjunto que estaba elaborando. Desde esta perspectiva, la insuficiencia de las pruebas de la inmortalidad del alma ofrecidas en el texto, tal como ella queda dramáticamente exhibida a través de la construcción de la escena del diálogo, no puede verse razonablemente como el reconocimiento de un cierto fracaso en el abordaje del «tema» del diálogo, que,

como se ha dicho ya, tampoco es, propiamente hablando, el de la inmortalidad del alma. Por el contrario, es precisamente tal exhibición lo que contribuye decisivamente a poner de relieve, con la mayor nitidez posible, un rasgo positivo central en la caracterización de la actitud propia del filósofo, a saber: que esta jamás puede quedar reducida, como tal, al estatuto de una mera consecuencia de la posesión de una determinada doctrina, no importa cuán digna de crédito y cuán venerable ella pudiera ser. De hecho, en la presentación platónica, no son los «filopitagóricos» Simias y Cebes, antiguos oyentes de Filolao, quienes encarnan la actitud propia del verdadero filósofo. Tal papel queda reservado a Sócrates mismo[7]. Lo que se perfila aquí de este modo no es, pues, en definitiva, sino la primera constatación expresa, en la misma hora del nacimiento de la verdadera reflexión filosófica, de la primacía que corresponde a lo que, mucho tiempo después, Kant denominó el concepto «cósmico» o «mundano» (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*) de la filosofía, frente a toda posible reducción del saber filosófico al ámbito que demarca su concepto meramente «escolar» o «doctrinal» (*Schulbegriff*)[8]. Y, como el mismo Platón lo advierte claramente, en un atisbo propio de su insuperada genialidad, tal primacía implica, en definitiva, que mucho antes ya de toda posible identificación con una determinada doctrina, que pudiera ser alcanzada a través del conocimiento posibilitado por la razón, la actitud filosófica presupone, como tal, una opción previa y más radical, que

7. En este respecto Ebert (2004) p. 15 señala con agudeza que, como defensor de una vida de purificación y como narrador del mito referido al destino del alma, Sócrates aparece presentado, de hecho, de un modo que permitiría caracterizarlo como un «pitagórico en toda cabalidad» (*Phytagoreer in voller Größe*). Menos plausible resulta, en cambio, su sugerencia de que Simias y Cebes no deberían ser vistos siquiera como simpatizantes de dicha escuela.

8. Véase I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A838-839/B866-867.

concierne a lo que, en general, ha de contar como bueno y valioso para el hombre, y que incorpora, como uno de sus elementos esenciales, también la propia opción por la razón y por el conocimiento.

3. El contexto teórico-doctrinario: la inmortalidad del alma y la «Teoría de las Ideas»

Tradicionalmente se ha visto en la tesis de la inmortalidad del alma, por un lado, y en la así llamada «Teoría de las Ideas», por el otro, los dos pilares fundamentales de la concepción metafísica elaborada por Platón en su madurez. De hecho, puede decirse incluso que lo que habitualmente se entiende bajo el nombre de «platonismo» difícilmente podría ser caracterizado prescindiendo de la referencia a alguno de esos dos componentes. Como se ha dicho ya, *Fedón* es el primer texto platónico en el cual se introducen de modo expreso ambas tesis y se examina su conexión interna. Sostener, como se ha hecho más arriba, que el «tema» de *Fedón* ha de buscarse, más bien, en la caracterización de la actitud del filósofo ante la muerte, y no tanto en el intento de probar la inmortalidad del alma, no implica, por supuesto, en modo alguno, desconocer la importancia que posee esta última cuestión dentro del propio pensamiento de Platón. Y el solo hecho de que la así llamada «Teoría de las Ideas» sea introducida, por primera vez, en el marco de uno de los argumentos destinados a probar la inmortalidad del alma no hace sino confirmar que, para Platón, ambos aspectos quedan inseparablemente vinculados dentro de una concepción unitaria.

Para explicar, siquiera en una primera aproximación, dicho vínculo, conviene partir de la «Teoría de las Ideas». Esta denominación es habitual en la literatura especializada, aunque el propio Platón nunca la emplea ni podría haberla empleado. La he colocado entre comillas, para prevenir los

equívocos que pueden producir aquí tanto la palabra «teoría» como la palabra «idea», si se las toma en el sentido que poseen actualmente en la lengua cotidiana. En efecto, no se trata de una «teoría», en el sentido habitual de un conjunto de «hipótesis» –otra noción que en Platón posee un significado fundamentalmente diferente del habitual en la actualidad (cf. *Fedón* 99c-101e)– asumidas de modo puramente conjetural. Ni se alude a «ideas», en el sentido de determinados contenidos «mentales» que poseen los sujetos capaces de percepción y conocimiento. Se trata, más bien, de una tesis ontológica precisa, que consiste en la admisión de un orden de realidad diferente de aquel al que tenemos acceso a través de la percepción, el cual no depende de este último para existir, y al cual, bajo determinadas condiciones, podemos acceder a través del puro pensamiento. A este orden de realidad pertenecen determinadas entidades de carácter «ideal», es decir, inespaciales, intemporales y sustraídas, como tales, al cambio, que proveen los correlatos semánticos primarios a los que se refieren expresiones predicativas del lenguaje natural, tales como «grande», «igual», «mayor», «menor», «bello», «bueno», «piadoso», etc. Para designar estas entidades Platón utiliza en algunas ocasiones, bastante más escasas, por cierto, de lo que suele suponerse, términos como *eídos* e *idéa*, que son los que habitualmente se traducen al español, el francés, el italiano y el alemán por medio de la palabra «idea» y sus equivalentes –que, para evitar confusiones con su significado moderno habitual, conviene escribir con mayúscula inicial–, mientras que en el inglés se suele preferir la traducción por el equivalente de la palabra «forma». Según esta concepción, las cosas sensibles que designamos por medio de tales predicados poseen las propiedades que permiten designarlas de ese modo, justamente, en virtud de la relación que mantienen con tales entidades «ideales», a las cuales ejemplifican.

Así caracterizada, la llamada «Teoría de las Ideas» incluye,

como uno de sus momentos esenciales, una expresa *asunción de existencia* referida a aquello que pertenece al ámbito de lo ideal-inteligible, la cual provee la base para una nítida distinción ontológica entre dicho ámbito y el ámbito de lo corpóreo-sensible (cf. 79a). Esta distinción ontológica provee, por otro lado, un marco de referencia fundamental para el abordaje de la cuestión de la inmortalidad del alma, tal como este se lleva a cabo en *Fedón*. A la luz de la distinción entre lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible, el alma, que no es ella misma ni una cosa sensible ni tampoco una Idea, aparece caracterizada como una suerte de instancia mediadora entre dichos ámbitos, que, a través de la relación con el cuerpo, puede entrar en contacto con las cosas sensibles, pero que, librada a sí misma, se muestra, más bien, emparentada con lo inteligible y afín a ello. Tal afinidad del alma con lo que es completamente simple y está sustraído, como tal, a todo cambio y toda corrupción provee una de las razones ontológicas de fondo que sustentan la plausibilidad de la tesis que afirma su carácter de inmortal (cf. 74b-84b).

Ahora bien, sería un grueso error suponer que la concepción ontológica de base esbozada con arreglo a la distinción de los ámbitos de lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible está diseñada, por así decir, *ad hoc*, con el fin de obtener luego a partir de ella una respuesta positiva a la pregunta de si el alma ha de considerarse inmortal. Como muestran claramente los diálogos del período temprano, dentro de los cuales hay que destacar especialmente el caso de *Eutifrón*, lo que proporcionó el punto de partida inmediato para la posterior formulación de la «Teoría de las Ideas» no fueron, en modo alguno, especulaciones vinculadas con el problema de la inmortalidad y el destino ulterior del alma, sino, más bien, consideraciones referidas a los presupuestos últimos en los que, sin tematizarlos, se apoyaba, de hecho, el método de indagación dialéctica practicado por Sócrates, en su persistente

búsqueda, orientada a partir de la pregunta «¿qué es X?», de definiciones que articularan la esencia de la cosa definida en cada caso. Ni siquiera *Menón*, escrito que, como se ha dicho, debería preceder inmediatamente a *Fedón*, y que presenta la primera versión de la concepción del conocimiento como «reminiscencia», directamente vinculada con la tesis de la preexistencia del alma respecto de la vida encarnada, conecta todavía de modo expreso esta temática con la admisión de la existencia de Ideas. Y ello es así, muy a pesar del hecho de que la vieja cuestión relativa al correlato semántico de las definiciones y, junto con ella, la insistencia en que dicho correlato ha de ser concebido como unitario, de modo que no puede identificarse con ninguno de los múltiples objetos o tipos de objeto que ejemplifican la noción definida en cada caso, juegan un papel central en la discusión que se desarrolla en el diálogo (cf. esp. *Menón* 72a-d). Todo hace suponer, pues, que la concepción presentada en *Fedón*, justamente en la medida en que introduce de modo expreso la «Teoría de las Ideas» y la conecta, además, con la temática referida a la inmortalidad del alma y su destino *post mortem*, debe verse como una primera y grandiosa síntesis especulativa, de carácter verdaderamente revolucionario. Ella permite integrar, por vez primera, en una concepción unitaria dos complejos temáticos fundamentales, dentro del conjunto de las preocupaciones filosóficas de Platón, que en sus motivaciones originales corrían, más bien, por cauces paralelos, pero que, al cabo de un largo y complicado rodeo, terminan por revelarse confluyentes.

Por último, no deja de ser aleccionador observar que el potencial integrador de esta nueva visión de conjunto no se limita, en sus efectos, tan solo al plano teórico-doctrinario, en el sentido más estrecho del término, sino que repercute también sobre el modo de entender el nexo entre el contenido del conocimiento filosófico y la actitud vital propia del filósofo, como aspectos constitutivos inseparables de toda

genuina filosofía. Aquí importa enfatizar la peculiar conexión que vincula dos aspectos ya mencionados. Por un lado, Platón llegó a su concepción ontológica de madurez, tal como queda expresada en la «Teoría de las Ideas», intentando tematizar los presupuestos subyacentes al método dialéctico practicado por Sócrates. Y, por otro, fue precisamente esa misma concepción ontológica de base la que le proporcionó un nuevo marco teórico para abordar el problema de la inmortalidad del alma, y para intentar así dotar de un nuevo fundamento filosófico a lo que el propio Sócrates había identificado como el objeto último de su esperanza. Pues bien, no resulta excesivamente aventurado suponer que todo ello puede haber hecho pensar al propio Platón que, con el esbozo de la grandiosa concepción metafísica que marcó el sendero por el que transitó posteriormente la corriente principal del pensamiento filosófico occidental, a lo largo de más de veinte siglos, él mismo no estaba haciendo otra cosa, en definitiva, que interpretar a fondo y descifrar en sus claves últimas el misterio que se escondía en la figura, tan fascinante como escurridiza, de su maestro. Visto desde esta perspectiva, el platonismo aparecería, al menos, en el momento inicial de su constitución histórica, nada más y nada menos que como la *trasposición metafísica del socratismo*, una trasposición que, a los ojos de Platón, este mismo reclamaba, si es verdad que, en su propia esencia, encarnaba la opción radical por la razón y por el conocimiento.

En una época como la actual, en la que impera el desencanto propio de un pensar que se pretende, si no anti-, cuando menos, postmetafísico, se ha denunciado en ocasiones, y no sin razones valederas, los ilegítimos esclerosamientos y las groseras desfiguraciones que en la historia de la metafísica occidental, siguiendo el camino abierto originariamente por Platón, ha contribuido a producir y consolidar el desarrollo hipertrófico de lo que se ha dado en llamar un «Platonismo

sin Sócrates». Con todo, y a la luz del propio estado actual del pensamiento postmetafísico, que ha de verse él mismo como el capítulo más reciente en la historia de la metafísica occidental, parece, cuando menos, igualmente justificada también la pregunta por las verdaderas posibilidades de supervivencia que han de asignarse a lo que, en un sentido, sin duda, ya bastante ajeno al propio Sócrates, podría denominarse un pretendido «Socratismo sin Platón», que, cerrado por propia decisión a toda posible trasposición metafísica, ha terminado por resultar cada vez más difícil de diferenciar de la mera sofística. De modo insospechado y paradójico, se anuncia aquí un camino que, por el lado opuesto al que transitó Platón, parece conducir de regreso hacia la Atenas que condenó a Sócrates.

4. La presente traducción

Como base para la traducción he empleado la versión del texto griego fijada por J. C. G. Strachan para la nueva edición de Platón que se ha comenzado a publicar en 1995, en el marco de la colección Oxford Classical Texts, como reemplazo de la antigua edición de J. Burnet[9]. Me he apartado del texto de Strachan solo en un par de ocasiones, indicadas en nota en el lugar correspondiente[10]. He intentado dar una versión cercana, dentro lo posible, al uso actual del español, pero sin sacrificar precisión, ni perder todo contacto con la sintaxis y el estilo del original.

Entre las traducciones a diversas lenguas modernas que he consultado durante la realización del trabajo debo mencionar, en español, la versión de C. Eggers Lan, provista de un amplio

---

9. Cf. Strachan (1995); Burnet (1900).

10. Véase 84a7 y nota complementaria 102, p. 244; 88a2 y nota complementaria 109, p. 246.

aparato de notas eruditas[11], la de C. García Gual[12], y la nueva edición bilingüe de E. A. Ramos Jurado[13]. A ellas debo añadir las traducciones inglesas de R. Hackforth, R. S. Bluck, ambas muy bien anotadas, la de G. M. A. Grube y, sobre todo, la de D. Gallop, que va acompañada de un excelente comentario filosófico[14]; las alemanas de F. Schleiermacher, una traducción clásica que ha sido reeditada conjuntamente con el texto griego en numerosas oportunidades, de B. Zehnpfennig, acompañada del texto griego y buenas notas, y de T. Ebert, que incluye un minucioso comentario filológico y filosófico[15]; las francesas de P. Vicaire, que incluye el texto griego y reemplaza la vieja edición de L. Robin, y de M. Dixsaut, una versión excelente, acompañada de un profuso elenco de notas críticas e interpretativas, que componen un verdadero comentario[16]; y, por último, la italiana de G. Reale[17].

En materia de interpretación filológica e histórica, resultan imprescindibles las ediciones anotadas del texto griego debidas a J. Burnet y C. J. Rowe, esta última también muy útil para la discusión de los problemas filosóficos que presenta el texto[18]. A ellas se añade, además, la vieja edición anotada de R. D. Archer Hind, que todavía resulta de utilidad[19]. Existe, por otra parte, un conjunto de valiosos comentarios, que discuten detalladamente los problemas filológicos y filosóficos del texto, y que resultan imprescindibles como instrumentos de trabajo. Entre ellos, además

11. Cf. Eggers Lan (1971).
12. Cf. García Gual (1986).
13. Cf. Ramos Jurado (2002).
14. Cf. Hackforth (1955), Bluck (1995); Grube (1977); Gallop (1975).
15. Cf. Schleiermacher (1807); Zehnpfennig (1991); Ebert (2004).
16. Cf. Robin (1926); Vicaire (1983); Dixsaut (1991).
17. Cf. Reale (1997).
18. Cf. Burnet (1911); Rowe (1993).
19. Cf. Archer Hind (1894).

de los ya mencionados de D. Gallop, T. Ebert y M. Dixsaut, hay que señalar el de R. Loriaux, publicado en dos tomos y acompañado de una traducción francesa del texto[20].

La traducción ofrecida va acompañada de un conjunto de notas y de análisis de contenido. Estos últimos preceden a cada sección del texto traducido. La finalidad inmediata de los análisis consiste en proveer una reconstrucción de la argumentación desarrollada en la sección correspondiente del texto, que permita apreciar su alcance, sus presuposiciones y, eventualmente, también los problemas que involucra. Por su parte, las notas son de dos tipos. Las colocadas a pie de página están destinadas a prestar ayuda en la lectura, y a facilitar la comprensión inmediata del texto. Contienen aclaraciones de términos o giros así como referencias históricas o textuales, pero no discuten problemas mayores ni abordan aspectos relativos a la interpretación. Estas dos últimas funciones han quedado reservadas para las notas complementarias, agrupadas por separado, detrás de la traducción. Las notas complementarias no pretenden ningún tipo de exhaustividad y no proveen un comentario detallado del texto, sino que se limitan a discutir cuestiones de detalle, a veces, con una amplitud bastante mayor que lo que permitirían las notas a pie. Dado que no están destinadas a facilitar la comprensión en una primera lectura, el lector no interesado en discusiones más técnicas o de detalle puede omitir, sin más, su lectura.

Como ha comprobado el lector, en esta breve Introducción no he procurado proveer una presentación de conjunto de la obra. La razón de esta decisión es que he preferido reservar el mayor espacio posible para los análisis y las notas, lo cual permite ofrecer una interpretación más detallada del texto. A quien desee leer una presentación de conjunto, que, por su carácter didáctico, pueda servir de introducción a la lec-

20. Cf. Loriaux (1969-75).

tura de la obra, me permito remitirlo al tratamiento ofrecido por W. K. C. Guthrie, en la sección dedicada a *Fedón*, en el marco más amplio de la excelente presentación de conjunto de la obra de Platón contenida en los volúmenes IV y V de su enciclopédica *Historia de la filosofía griega*[21].

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer aquí muy sinceramente a las personas que, de diferentes formas, me prestaron su ayuda a lo largo de la realización de este trabajo. Por una cantidad de observaciones que me permitieron mejorar el texto español, corrigiendo formulaciones poco felices y salvando errores de redacción, quiero agradecer a Catalina Cubillos y Cristina del Rosso. A las críticas y sugerencias de Marcelo D. Boeri debo una cantidad de importantes mejoras de la traducción, tanto de tipo gramatical y filológico como de carácter filosófico. A Andrea Arouxet, que me contactó orginalmente para este proyecto, y a los responsables de Ediciones Colihue deseo agradecer, muy especialmente, su interés por contar con mi traducción, y también la mucha paciencia que han tenido para esperar la entrega del original, que se demoró mucho más de lo previsto originalmente. De Alfonso Gómez Lobo, cuya competencia filosófica y excelencia humana solo pueden ser calificadas de

---

21. Cf. Guthrie (1990) p. 315-352. Una discusión de conjunto de la argumentación desarrollada en el texto de *Fedón*, que puede servir como una excelente introducción a la lectura de la obra, se encuentra también en Frede (1999). Esta presentación es bastante más amplia y resulta más actualizada que la ofrecida por Guthrie, cuya versión original en inglés data de 1975. El trabajo de D. Frede combina, de modo admirable, las virtudes de la precisión filológica y la competencia filosófica con las propias de la claridad expositiva. Pero el hecho de estar publicado en alemán y no haber sido traducido a nuestra lengua hace que resulte de mucho más difícil acceso para la mayoría de los lectores de habla hispana.

dmirables, he aprendido una gran cantidad de cosas acerca lel mejor modo de abordar las dificultades propias de este ipo de tarea, y hubiera podido aprender mucho más aún, si io fuera por mis propias limitaciones.

La dedicatoria quiere expresar no tanto un agradecimiento, que inevitablemente sería insuficiente, sino, más bien, la onciencia resignada de una deuda que no se podría saldar, y a esperanza –no sólo socrática– de que, sin embargo, tendrá nejor pago.

ALEJANDRO G. VIGO
Pamplona, abril de 2007

POSTSCRIPTUM

Cuando este libro estaba ya en prensa, Beatriz Bossi me ia comunicado varias sugerencias importantes, a las que no ie podido hacer debida justicia, pero que deseo agradecer inceramente.

A.G.V.
Pamplona, abril de 2009

ESTRUCTURA DEL DIÁLOGO[22]

I. Diálogo introductorio (Equécrates y Fedón) (57a1-59c7)

II. Sócrates y sus discípulos en la prisión (59c8-69e4)
   1. Conversación inicial: el placer, el dolor y la muerte (59c8-63e7)
   2. La vida filosófica como preparación de la muerte (63e8-69e4)

III. Argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e5-107b10)
   1. Argumento a partir del carácter cíclico del cambio (69e6-72d10)
   2. Argumento a partir de la reminiscencia (72e1-78b3)
   3. Argumento a partir de la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7)

IV. Interludio (84c1-102a9)
   1. Objeciones de Simias y Cebes (84c1-88b8)
   2. Réplica a Simias (88c1-95a3)
   3. Recapitulación de la objeción de Cebes (95a4-e7)
   4. La biografía intelectual de Sócrates y el método hipotético (95e8-102a9)

---

22. Los números y las letras que aparecen junto al título dado aquí a cada sección, y también en el margen exterior del texto de la traducción, indican, respectivamente, la página y el párrafo correspondientes en la primera edición integral (*editio princeps*) de las obras platónicas, publicada por el filólogo y humanista renacentista Henricus Stephanus (Henri Étienne) en Ginebra, en 1578. Cuando se añaden números a continuación de las letras que indican los párrafos, estos refieren a las líneas que ocupa el pasaje correspondiente en la edición de las obras de Platón publicada en el marco de la serie Oxford Classical Texts. Este modo de citar las obras de Platón es el universalmente aceptado en el ámbito de la investigación especializada.

Argumento final en favor de la inmortalidad del alma
?a10-107b10)

Conclusión (107c1-118a17)

1. El mito escatológico (107c1-115a8)
2. Muerte de Sócrates (115b1-118a17)

Interlocutores

Desde el punto de vista narrativo, la obra puede caracterizarse como un diálogo narrado, en el cual el diálogo principal entre Sócrates y sus discípulos en la prisión de Atenas queda enmarcado en un breve diálogo previo que, en otro lugar y en un tiempo posterior, mantienen otros personajes, de los cuales uno es quien relata la conversación correspondiente a dicho diálogo principal. Este extenso relato se ve interrumpido solo en dos oportunidades, en las cuales reaparecen brevemente los interlocutores del diálogo introductorio (cf. 88c8-89a9 y 102a4-10).

1. Diálogo introductorio (sección I)

Fedón de Elis

Es quien relata lo ocurrido con Sócrates y sus amigos en la prisión a Equécrates y un grupo de compañeros. Según las pocas noticias procedentes de fuentes antiguas (cf. Diógenes Laercio II 105; Aulo Gelio II 18), era miembro de una familia aristocrática, pero fue hecho esclavo y obligado a prostituirse, cuando Elis cayó en manos de los espartanos, como resultado de la guerra de 401/400 a. C., a la cual Atenas debió enviar un contingente de soldados[23]. Habría sido liberado por Alcibíades o Critón, a instancias de Sócrates, y, una vez libre, se habría dedicado a la filosofía y habría fundado incluso una escuela, de orientación afín a la de los megáricos. Si es cierto lo que establecen las investigaciones más recientes, la elección de la figura de Fedón como narrador por parte de Platón no sería meramente decorativa o azarosa, sino que estaría fundada en el hecho de que el propio Fedón habría defendido una concepción del alma muy próxima a la que Sócrates esboza en el diálogo, según la

---

23. Para estas conexiones históricas, véase McQueen-Rowe (1989).

cual la presencia de deseos irracionales, como resultantes de la influencia negativa del cuerpo, sería inevitable, mientras que el alma racional sería algo ontológicamente diferente, a cuya purificación se encaminaría la filosofía, que busca liberarla de las ataduras producidas por tales deseos[24].

Equécrates y sus compañeros

Diógenes Laercio (VIII 46) menciona a Equécrates como miembro de la comunidad pitagórica de Fliunte, junto con Fantón, Diocles y Polimnasto, y señala que habrían sido discípulos de Filolao y Eurito de Tarento (cf. también Jámblico, *Vita Pythagorica* 267). Los compañeros de Equécrates que también asisten al relato de Fedón no son individualizados por sus nombres, pero todo hace pensar que se trataría de otros miembros de la comunidad pitagórica de Fliunte, ya que, según todo parece indicar, es allí donde tiene lugar el encuentro con Fedón.

2. Diálogo principal (secciones II-VI)

Hay dos grupos de personas mencionadas como presentes junto a Sócrates en la prisión, a saber: los atenientes y los extranjeros (cf. 59b-c). Son, en su totalidad, personajes conocidos, en mayor o menor medida, por las menciones que se encuentran en otras obras de Platón o bien de otros autores antiguos.

1) Atenienses

Antístenes

Es el famoso discípulo de Sócrates que fundó la Escuela

---

24. Para la reconstrucción de la concepción de Fedón, en conexión con la posición que defiende Sócrates en el texto, véase ahora Boys-Stones (2004).

Cínica. Platón solamente lo menciona en este pasaje (véase, en cambio, Jenofonte, *Memorabilia* II 5; III 11, 17; *Convivium* III 8; IV 34, etc.; Diógenes Laercio III 35; VI 1-19)

Apolodoro

Juega un papel destacado en la obra de Platón, pues oficia de relator en *Simposio* (cf. 172a, 173d-e). Además, aparece mencionado en *Apología* 34a, 38b. Fue un ferviente seguidor de Sócrates, de carácter impetuoso y fuertemente emotivo.

Critón y Critobulo

Critón procedía, como Sócrates, del distrito de Alópece y era de su misma edad. Fue un fiel amigo y seguidor de Sócrates. Presenció el juicio junto a su hijo Critobulo (cf. *Apología* 33 d-e) y, posteriormente, visitó a Sócrates con frecuencia en prisión tras la condena. En el *Critón* Platón narra una de las conversaciones que Critón habría mantenido con Sócrates durante la estadía de este en prisión. Junto con otros amigos de Sócrates, ofreció durante el juicio treinta minas de plata para que Sócrates las propusiera en pago como multa, en lugar de la pena de muerte solicitada por los acusadores (*Apología* 38b). Según informa el propio Platón, habría pedido consejo a Sócrates, en cierta ocasión, acerca de la educación de Critobulo (cf. *Eutidemo* 306d).

Ctesipo

Está presente en otras dos obras platónicas: *Lisis* y *Eutidemo*, aunque no tiene participación central en el diálogo.

Epígenes

Procedente del distrito de Cefisia, es uno de los jóvenes cercanos a Sócrates que presenciaron el juicio (cf. *Apología*

33e). Jenofonte lo menciona como uno de los compañeros habituales de Sócrates (cf. *Memorabilia* III 12, 1).

Esquines

Procedente del distrito de Ésfeto, fue uno de los más conocidos seguidores de Sócrates. Como Platón, escribió diálogos socráticos (cf. Diógenes Laercio II 64), de los que se conserva una buena cantidad de fragmentos. Estuvo presente en el juicio a Sócrates (cf. *Apología* 33e), y después de la muerte de su maestro se marchó a Sicilia, de donde regresó a Atenas muchos años más tarde.

Hermógenes

Era hijo de Hipónico y hermano de Calias, un hombre muy adinerado, que, según el testimonio del propio Platón (cf. *Apología* 20a), había gastado una fortuna en el pago de los servicios de diferentes sofistas. Es uno de los dos interlocutores de Sócrates en *Crátilo*.

Menéxeno

Es otro joven seguidor de Sócrates y primo de Ctesipo, como se informa en *Lisis* (cf. 206d), donde tiene alguna intervención. Pero su papel principal como interlocutor de Sócrates se encuentra en el diálogo al que Platón tituló con su nombre.

2) Extranjeros

Cebes, Simias y Fedondas

Configuran el grupo de los asistentes que procedían de Tebas, ciudad que pasaba por ser un centro importante de influencia del pitagorismo. Los dos primeros son los interlocutores principales de Sócrates a lo largo de toda la discusión

sobre la inmortalidad del alma. De ambos se afirma que fueron oyentes o discípulos de Filolao (cf. 61d6-7). Esto no implica necesariamente que deban ser vistos como sus seguidores, en el sentido más estricto del término, sino que puede indicar simplemente que fueron gente interesada por la doctrina pitagórica, que mantenía algún grado de simpatía respecto de ella. Cebes y Simias son mencionados también en otras obras platónicas (cf. *Critón* 45b, donde se menciona a ambos, y *Fedro* 242b, donde se menciona a Simias). Fedondas, en cambio, no es mencionado por Platón en ningún otro lugar. Pero Jenofonte lo nombra como uno de los seguidores de Sócrates, junto a Simias, Cebes y otros (cf. *Memorabilia* I 2, 48).

Euclides y Terpsión

Ambos procedentes de Megara, aparecen en el diálogo introductorio de *Teeteto*, en una función análoga a la que en *Fedón* corresponde a Fedón y Equécrates. En efecto, en *Teeteto* Euclides, que había tomado notas de la conversación entre Sócrates y Teeteto que provee el contenido del diálogo narrado, accede al pedido de Terpsión de contarle lo ocurrido, usando como base dichas notas. De Terpsión no se tienen otras noticias. Pero Euclides pasa por ser el fundador de la llamada Escuela Megárica (cf. Diógenes Laercio II 106-112).

Junto con estas personas, se menciona como ausentes, además del propio Platón, también a Aristipo y Cleómbroto, que en ese momento se habrían encontrado en la isla de Egina (cf. 59c). Respecto del primero, se supone que sería el Aristipo que fundó la Escuela Cirenaica (cf. Diógenes Laercio II 65-97). De Cleómbroto, en cambio, no se tienen mayores noticias. Dado que la distancia entre Egina y Atenas no parece poder justificarla, se ha interpretado desde antiguo que la mención expresa de la ausencia de ambos amigos de Sócrates, en un

nento tan crucial, constituiría un reproche en su contra, haber preferido mantenerse alejados en lugar seguro, una situación que no dejaba de entrañar riesgos (cf. genes Laercio II 65; III 36). Si así fuera, la mención de ros contrastaría con la referencia al propio Platón, cuya ncia, como se aclara expresamente en el texto (cf. 59b), abría debido a una enfermedad. Con todo, hay mucho speculativo en esta interpretación del pasaje.

BIBLIOGRAFÍA

1. AUTORES ANTIGUOS

Las obras de autores del período clásico se citan indicando título y ubicación del pasaje, de acuerdo, en cada caso, con el modo habitual de referencia. Cuando se trata de autores de los que se tiene una sola obra (p. ej., Heródoto), se omite el título.

Los filósofos presocráticos se citan a partir de la compilación realizada por H. Diels y W. Kranz:

Diels, H.- Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Berlin [6]1951-1952 y reimpr.

Se citan, además, los siguientes escritores, doxógrafos y comentadores:

Apollodorus (Apolodoro), *Bibliotheca*, ed. R. Wagner, Leipzig 1894.

Aulus Gellius (Aulo Gelio), *Noctes Atticae*, vol. I-II, ed. P. K. Marshall, Oxford 1990 (= 1968).

Diogenes Laertius (Diógenes Laercio), *Vitae Philosophorum*; vol. I-II, ed. M. Marcovic, Stuttgart - Lepizig, 1999; vol. III: *Indices*, ed. H. Gärtner, München - Leipzig 2002.

Iamblichus (Jámblico), *De vita Pytagorica liber*, ed. L. Deubner - U. Klein, Stuttgart [2]1975 (1a. ed. Leipzig 1973).

Macrobius, A. T. (Macrobio), *Commentarii in Somnum Scipionis*, ed. I. Willis, Stuttgart - Leipzig 1994 (= [2]1970).

Olympiodorus (Olimpiodoro), *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Leipzig 1913.

Sextus Empiricus, *Opera*, vol. I: *Pyrron Hypot*, ed. H. Mutschman - I. Mau, Leipzig 1958.

2. AUTORES MODERNOS

Allen, R. E. (1970), *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.

Alt, K. (1982/83), «Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele», *Hermes* 110 (1982) 278-299; 111 (1983) 15-31.

Annas, J. (1982), «Plato's Myths of Judgment», *Phronesis* 27 (1982) 119-143.

Archer Hind, R. D. (1894), *The Phaedo of Plato*, texto con introducción, notas y apéndices, London - New York 1894.

Baensch, O. (1903), «Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 16 (= NS 9) (1903) 189-203.

Bluck, R. S. (1955), *Plato's Phaedo*, trad. inglesa con introducción, notas y apéndices, London 1966 (= 1955).

— (1964), *Plato's Meno*, texto con introducción y comentario, Cambridge 1964.

Bostock, D. (1986), *Plato's «Phaedo»*, Oxford 1992 (= 1986).

Boys-Stones, G. (2004), «Phaedo of Elis and Plato on the Soul», *Phronesis* 49 (2004) 1-23.

Brandwood, L. (1992), «Stylometry and chronology», en: Kraut (1992) p. 90-120.

Burge, E. L. (1971), «The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*», *Phronesis* 16 (1971) 1-13.

Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. inglesa de E. L. Minar, Cambridge (Mass.) 1987 (= 1972).

— (1985), *Greek Religion*, trad. inglesa de J. Raffan, Cambridge (Mass.) [13]2003 (= 1985).

Burnet, J. (1900), «Phaedo», en: *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford 1977 (= 1900), p. 79-172.

— (1911), *Plato's Phaedo*, texto con introducción y notas, Oxford 1998 (= 1911).

Cleary, J. J. (1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden 1995.

Cooper, J. - Hutchinson, D. S. (eds.) (1997), *Plato. Complete Works*, Indianapolis 1997.

Dixsaut, M. (1991), *Platon, Phédon*, trad. francesa, introducción y notas, Paris 1991.

Dodds, E. R. (1959), *Plato, Gorgias*, texto con introducción y comentario, Oxford 1985 (= 1959).

Dorter, K. (1969), «The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*», *Dialogue. Canadian Philosophical Review* 8 (1969) 564-580.

Dover, K. J. (1974), *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis - Cambridge 1994 (= 1974).

Duke, E. A. *et alii* (1995), *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford 1995.

Ebert, T. (1974), *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum «Charmides», «Menon» und «Staat»*, Berlin - New York 1974.

— (2004), *Platon, Phaidon*, trad. alemana con comentario, Göttingen 2004.

Eggers Lan, C. (1971), *El «Fedón» de Platón*, trad. española y notas, Buenos Aires 1976 (= 1971).

Eigler, G. (ed.) (1990), *Platon: Werke in acht Bänden*, vol. 3: *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, texto griego por L. Robin y L. Méridier, trad. alemana por F. Schleiermacher, revisada por D. Kurz, Darmstadt 1990 y reimpr.

Figal, G. (1994), «Riesenschlacht? Überlegungen zur Platoninterpretation im Anschluß an Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Paderborn - München - Wien - Zürich, Ferdinand Schönning 1993; Thomas A. Schlezák, *Platon lesen*, Stuttgart, Fromman - Holzboog 1993», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1994) 150-162.

Frede, D. (1999), *Platons «Phaidon». Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999.

Friedländer, P. (1964), *Plato. I. An Introduction*, trad. inglesa H. Meyerhoff, Princeton (New Jersey) 1969 (= [3]1964 para la versión alemana).

Furley, D. (1989), *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge 1989.

Gaiser, K. (1962), *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart [3]1988 (= 1962).

Gallop, D. (1975), *Plato, «Phaedo»*, trad. inglesa con notas, Oxford 1980 (= 1975).

FEDÓN

I. Diálogo introductorio (57a1-59c7)

En Fliunte, pequeña ciudad situada en el noreste del Peloponeso, que era uno de los centros de actividad de la escuela pitagórica (cf. Diógenes Laercio VIII 46), tiene lugar el encuentro entre Fedón, que probablemente se dirigía de Atenas a Elis, su ciudad natal, y Equécrates, su anfitrión en Fliunte y adepto al pitagorismo. Aunque el diálogo introductorio se desarrolla exclusivamente entre ambos, queda claro a partir del texto (cf. 58d7-8, 102a9-10) que el relato de Fedón va a ser oído también por otras personas interesadas, que muy probablemente también pertenecen al grupo pitagórico de la ciudad. Fedón estuvo presente el día en que Sócrates bebió la cicuta y murió en prisión, y Equécrates desea enterarse de lo que el admirado filósofo dijo antes de morir y del modo en que afrontó la muerte. También se pregunta la razón por la cual la ejecución de la sentencia tuvo lugar tanto tiempo después del juicio, lo que prolongó la espera de Sócrates en prisión. Fedón le explica los motivos de la demora, le cuenta quiénes eran los amigos de Sócrates que estaban presentes, y le describe brevemente la curiosa mezcla de sentimientos que los embargaba.

Equécrates. ¿Estuviste tú mismo junto a Sócrates, Fedón, el 57a

día en que bebió el veneno[1] en la prisión o algún otro te contó <lo ocurrido>?

FEDÓN. Estuve en persona, Equécrates.

EQUÉCRATES. ¿Qué fue, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? Me gustaría oírlo. Pues, de hecho, casi ningún ciudadano de Fliunte va actualmente de visita a Atenas[2], y hace mucho tiempo que tampoco llega desde allá un forastero que pueda darnos alguna noticia cierta sobre estas cosas, salvo que bebió el veneno y murió. De lo demás nadie ha podido decir nada.

FEDÓN. ¿Pero, entonces, tampoco están enterados de cómo fue lo relativo al juicio?

EQUÉCRATES. Sí, de eso tuvimos noticias. Y nos asombró que haya muerto evidentemente mucho después de que el juicio hubo terminado. ¿Cuál fue la causa de esto, Fedón?

FEDÓN. Le ocurrió una coincidencia, Equécrates[3]. Pues justamente el día anterior al juicio fue coronada la popa del navío que los atenienses envían a Delos.

EQUÉCRATES. ¿Cuál?

FEDÓN. El navío en el que, según dicen los atenienses, Teseo fue una vez a Creta conduciendo a aquellos dos grupos de siete, y los salvó y se salvó él mismo. Según se cuenta, le habían hecho a Apolo la promesa de que, si

1. Véase nota complementaria p. 219.

2. Como indica Rowe (1993) p. 107 *ad loc.*, la alusión a los escasos contactos actuales con Atenas de parte de los habitantes de Fliunte debe entenderse a partir del contraste con la situación habitual pocos años antes, cuando Fliunte formaba parte de la alianza de fuerzas del Peloponeso que invadían regularmente el Ática. Por otra parte, la cercanía política de Fliunte respecto de Esparta explicaría la falta de relaciones fluidas con Atenas.

3. Véase nota complementaria p. 219.

se salvaban, enviarían cada año una procesión a Delos.[4] Y desde entonces, efectivamente, y hasta hoy todavía, se la siguen enviando al dios cada año. Ahora bien, una

---

4. En la isla de Delos, situada en medio del archipiélago de las Cíclades en el Mar Egeo, se encontraba un santuario consagrado al dios Apolo, que era el más importante junto con el famoso santuario de Delfos. Dicha importancia se correspondía con la creencia de que la isla había sido el lugar de nacimiento de Apolo y Artemisa, los hijos que Leto concibió de Zeus. La procesión anual enviada por los atenienses tenía el objetivo de dar gracias al dios en el santuario de su lugar natal. Como indica Jenofonte, *Memorabilia* IV 8, 2, el navío ateniense era despachado en el mes de Antesterión (febrero/marzo), en el marco de la realización de los Festivales Delios, dedicados a Apolo y destinados a conmemorar la victoria de Teseo sobre el Minotauro. Esto explica la referencia a Teseo en el texto. Según el relato mítico conservado por Plutarco, *Vidas paralelas, Teseo* 15 ss., para vengar la muerte de su hijo Androgeo durante su participación en las competencias olímpicas organizadas por el rey Egeo en Atenas, Minos, el rey de la entonces poderosa Creta, obligó a los atenienses a enviarle cada nueve años como tributo un grupo de siete doncellas y uno de siete mancebos. Estos jóvenes eran entregados para ser devorados por el Minotauro (o Asterión), el monstruoso hijo con cabeza de hombre y cuerpo de toro que Pasífae, esposa de Minos, había engendrado de un toro enviado por el dios Posidón, y al cual Dédalo había logrado encerrar en el famoso laberinto cretense. En el tercer envío de jóvenes atenienses a Creta, Teseo, hijo de Egeo logró dar muerte al Minotauro con ayuda de Ariadna, y así puso fin al horrible tributo impuesto a los atenienses. La expresión «dos grupos de siete» (*dìs heptá*, literalmente: «dos veces siete») empleada en el texto parece haber sido proverbial, y se encuentra atestiguada en el poeta lírico Baquílides, que en su poema «Los jóvenes» (*Eítheoi*) relata la historia entera de la hazaña de Teseo (cf. vv. 470 ss.). Hay quien ha sugerido que su uso en el presente contexto podría apuntar a establecer un paralelismo con el grupo de amigos que acompañan a Sócrates, pues el texto platónico menciona expresamente a catorce (cf. 59b-c) (véase Dorter [1969]). Sin embargo, esto supone no contar al propio Fedón y, además, no tomar en cuenta el hecho de que el pasaje claramente indica que hay otras personas presentes de las que no se dan los nombres. En cualquier caso, la prudencia aconseja no forzar los paralelismos de este tipo más allá de lo que resulta razonable y realmente significativo para la interpretación del texto.

vez que se da inicio a la procesión, tienen por costumbre mantener pura la ciudad y no realizar ninguna ejecución pública, hasta tanto el navío haya completado el viaje de ida y vuelta a Delos. Y esto toma a veces bastante tiempo, si se da el caso de que los vientos los detienen. La procesión se inicia cuando el sacerdote de Apolo corona la popa del navío, lo cual, como digo, vino a ocurrir el día anterior al juicio. Esta es la razón por la cual fue bastante el tiempo que Sócrates debió pasar en la prisión, entre el juicio y su muerte[5].

EQUÉCRATES. ¿Y qué hay de su muerte misma, Fedón? ¿Qué fue lo que se dijo y se hizo? ¿Y cuáles fueron, entre los compañeros de nuestro hombre, los que estuvieron presentes? ¿O es que los magistrados no permitieron que entraran y murió privado de sus amigos?

FEDÓN. De ningún modo, sino que algunos estuvieron presentes, incluso unos cuantos.

EQUÉCRATES. Pues anímate a relatarnos todas estas cosas del modo más preciso posible, si no te apremia algún asunto.

FEDÓN. No, justamente tengo tiempo, y voy a intentar contarles. Pues recordar a Sócrates, sea hablando yo mismo o bien oyendo a otro, me resulta más grato que ninguna otra cosa.

EQUÉCRATES. En tal caso, Fedón, tendrás oyentes que piensan del mismo modo. Así que trata de contar todo del modo más preciso que puedas.

---

5. Un mes, según lo que indica Jenofonte, *Memorabilia* IV 8, 2. Normalmente, las condenas a muerte se ejecutaban de modo inmediato, por lo general, al día siguiente del juicio. Si, como señala a continuación Fedón, el comienzo de la expedición fue el día anterior al juicio, y este, como se indica en *Apología* 37a, se llevó a cabo en un solo día, hay que concluir que la permanencia de Sócrates en prisión duró prácticamente lo mismo que el viaje de ida y vuelta de la procesión a Delos.

ÓN. Por mi parte, fue extraña la sensación que tuve al presenciarlo. Pues no me embargaba la compasión propia de quien presencia la muerte de un amigo íntimo, ya que el hombre me parecía feliz, Equécrates, tanto en su modo de actuar como en sus palabras: moría de un modo tan sereno y noble que me daba la impresión de que, al marcharse donde Hades, no se iba sin dispensa divina, sino que le iría bien al llegar allí, si es que también a algún otro le sucedió alguna vez. Por eso, casi no tuve que apiadarme, como parecería que hubiera sido natural al presenciar una desgracia. Pero prácticamente tampoco sentí placer, a pesar del hecho de estar ocupándonos de filosofía, tal como acostumbrábamos, pues de tal índole fueron las conversaciones. Más bien, se me producía simplemente un sentimiento extraño, una especie de desacostumbrada mezcla que combinaba, a la vez, el gozo y la pena, al pensar que él iba a morir en ese mismo instante. Y todos los presentes nos encontrábamos más o menos en la misma disposición, por momentos riendo y por momentos llorando, sobre todo, uno de nosotros: Apolodoro. Seguramente ya lo conoces, y conoces su modo de ser.

UÉCRATES. ¡Y cómo no!

DÓN. Él se la pasó todo el tiempo en ese estado, pero también yo estaba conmovido, así como los demás.

UÉCRATES. Pero, Fedón, ¿quiénes eran precisamente los que estaban presentes?

DÓN. De los del lugar estaban Apolodoro, Critobulo y su padre, y también Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. Además, estaban Ctesipo, el de Peania, Menéxeno y algunos otros del lugar. Platón, creo, estaba enfermo[6].

La referencia de 58b10 y los pasajes de *Apología* 34a2 y 38b6 cons-

EQUÉCRATES. ¿Había extranjeros presentes?

c FEDÓN. Sí. Simias, de Tebas, y también Cebes y Fedondas. De Megara estaban Euclides y Terpsión.

EQUÉCRATES. ¿Y estaban también Aristipo y Cleómbroto?

FEDÓN. No, por cierto. Se decía que estaban en Egina.

EQUÉCRATES. ¿Estaba presente alguien más?

FEDÓN. Creo que esos eran aproximadamente los presentes[7].

EQUÉCRATES. Di, pues. ¿Qué dices que fue lo que conversaron?

---

tituyen las tres únicas ocasiones en que Platón menciona su propio nombre en el conjunto de sus obras. Aunque mucho se ha discutido sobre el verdadero sentido del pasaje, no hay razones valederas para poner en duda lo que literalmente dice. Más interesante, desde el punto de vista de su inserción en el contexto, resulta el hecho de que Fedón parece no darle importancia alguna a la ausencia de Platón, ya que ni siquiera parece estar del todo seguro de las razones. Como sugiere Rowe (1993) p. 114 *ad* 59b6-c6, el genuino alcance expresivo de este intencionado recurso, digno de la mejor ironía socrática, queda claro cuando se tiene en cuenta que es el propio Platón quien echa mano de él a fin de recalcar, de modo indirecto, su presencia como *autor* del texto.

7. Para informaciones básicas sobre los personajes mencionados en 58b-c véase el apartado «Interlocutores», p. XXVIII ss.

II. Sócrates y sus discípulos en la prisión (59c8-69e5)

1. Conversación inicial: el placer, el dolor y la muerte (59c8-63e7)

También el tema de la muerte se introduce de modo aparentemente incidental. Tras explicarle a Cebes la razón por la que en sus días de cautiverio se ha dedicado a poner en verso fábulas de Esopo, para que pueda comunicarla a Eveno y satisfacer así su curiosidad, Sócrates aprovecha la ocasión para enviar a Eveno una provocativa recomendación: la de seguirlo cuanto antes en su partida al más allá, e introduce una tesis igualmente provocativa respecto de la adecuada actitud del filósofo ante la muerte, que involucra dos aspectos, a primera vista, difíciles de conciliar, a saber: 1) el verdadero filósofo debe estar dispuesto e, incluso, inclinado a morir en cualquier momento, ya que la muerte es seguramente un bien, en comparación con los pesares de la vida; sin embargo, 2) el verdadero filósofo rehusará procurarse tal bien por sí mismo acudiendo al suicidio. La razón que aduce Sócrates para justificar 2) remite al hecho de que los hombres no somos dueños de nuestra propia vida, que pertenece, más bien, a los dioses, a cuyo cuidado estamos. Pero ¿no pone este mismo argumento en entredicho -objeta Cebes- la plausibilidad de 1)?, pues si realmente estamos al cuidado de los dioses, parecería poco sensato querer morir y abandonar dicha condición. La réplica de Sócrates a esta objeción hace referencia a sus esperanzas de encontrarse tras la muerte en una situación mucho mejor que la de su vida terrena, tal como lo sugieren

los relatos tradicionales relativos a la vida *post mortem* y a la existencia de premios y castigos acordes con los méritos que cada quien alcance en vida[8]. El punto en discusión está lejos de ser una simple materia de interés teórico, pues lo que está realmente en juego es la consistencia de la actitud de serena aceptación que Sócrates adopta frente a la inminencia de la muerte (cf. 63a-c).

FEDÓN. Voy a tratar de contártelo todo desde el principio. Resulta que en los días previos yo y los otros solíamos ir siempre a visitar a Sócrates, y <para ello> nos reuníamos al alba, en el local del tribunal donde tuvo lugar también el proceso judicial, pues estaba cerca de la prisión. Esperábamos entonces cada día hasta que abría la prisión conversando entre nosotros, ya que no abría muy temprano. Y ni bien abría, ingresábamos donde se encontraba Sócrates y la mayoría de las veces pasábamos el día con él. Pues bien, justamente esa vez nos habíamos reunido aún más temprano, ya que el día anterior, al salir de la prisión al atardecer, tuvimos noticia de que el navío habría regresado de Delos. Así pues, nos trasmitimos unos a otros la consigna de llegar lo más temprano posible al <lugar de reunión> acostumbrado. Y ni bien llegamos, nos salió al encuentro el portero que solía atendernos, a decirnos que esperáramos y no entráramos hasta que él lo indicara.

—Pues los Once están librando a Sócrates de las ataduras

---

8. Véase nota complementaria p. 220.

–dijo–, y le están anunciando que ha de morir hoy día[9]. No había pasado mucho tiempo cuando volvió y nos indicó que entráramos. Al entrar hallamos a Sócrates recién liberado y a Jantipa –la conoces, por cierto– con el niño en brazos, sentada a su lado[10]. Cuando Jantipa nos vio, lanzó un grito de plegaria[11], y comenzó a decir cosas como las que suelen decir las mujeres:

---

9. La magistratura de los Once estaba a cargo, entre otras cosas, de la custodia y la vigilancia de los reclusos en prisión así como de las ejecuciones de los condenados a muerte. Véase Aristóteles, *Constitución de Atenas* 52, 1.

10. Jantipa, la esposa de Sócrates, tuvo en la Antigüedad la reputación de mujer de carácter extremadamente difícil. Ya aparece presentada de ese modo en Jenofonte, quien recoge también la negativa opinión del filósofo cínico Antístenes, caracterizado por su misoginia y su oposición frontal al matrimonio (cf. *Simposio* II 10; véase también *Memorabilia* II 2, 7). Posteriormente, Jantipa llega a convertirse en una suerte de arquetipo de la esposa insoportable, sobre la base de una cantidad de anécdotas asociadas a su figura (véase p. ej. Plutarco, *Moralia* 461d; Diógenes Laercio II 36-37). Burnet (1911) p. 12 *ad* 60a2, señala que el texto del *Fedón* nada aporta para avalar esa versión, ya que el comportamiento de Jantipa es presentado más bien como el típico de cualquier mujer en tales circunstancias, es decir, como un comportamiento fundamentalmente emocional (véase también Loriaux [1969-75] I p. 26 *ad loc.*; Dixsaut [1991] p. 205 n. 34). Con todo, la anotación marginal de Fedón en 60a2 («la conoces, por cierto») deja algún lugar para la duda respecto de si no se trata de una alusión indirecta al carácter de la mujer. Como quiera que fuere, todo indica que Sócrates se casó con Jantipa a edad más bien avanzada, y tuvo con ella tres hijos, el mayor de los cuales, de nombre Lamprocles (cf. Jenofonte, *Memorabilia* II 2, 1), era un adolescente en el momento del juicio. Sus otros dos hijos eran Sofronisco, homónimo de su abuelo paterno, y Menéxeno, el menor. Ambos eran todavía pequeños en el momento de la muerte de su padre, a pesar de que Sócrates tenía ya setenta años. Como muestran los pasajes de *Fedón* 60a y 116b, Menéxeno era todavía lo suficientemente pequeño como para poder ser llevado en brazos.

11. Burnet (1911) p. 12 *ad* 60a3, indica que se trata de un grito de buen augurio (*euphemia*) ante la muerte (cf. p. ej. Sófocles, *Traquinias* 783; Eurípides, *Orestes* 1335).

–¡Sócrates, esta es la última ocasión en que tú y tus compañeros van a dirigirse la palabra!

Entonces Sócrates miró a Critón y dijo:

–Critón, que alguien la lleve a casa.

Y unos <servidores> de Critón se la llevaron, mientras gritaba y se lamentaba. Sentándose sobre la cama, Sócrates flexionó la pierna y la frotó con la mano, y mientras la masajeaba, dijo:

–¡Qué extraña cosa parece ser lo que los hombres llaman placentero, amigos![12]. ¡Qué asombroso es el modo en que se relaciona naturalmente con aquello que parece ser su contrario, lo doloroso: no quieren surgir en el ser humano ambos al mismo tiempo; pero si se persigue y captura al uno, se estará siempre poco menos que forzado a tomar también al otro, como si ambos estuvieran unidos a una misma cabeza![13]. Y me parece –continuó diciendo– que si Esopo[14] se hubiera dado cuenta de ello, habría compuesto una fábula en la cual el dios, tras no lograr reconciliarlos en su contienda como pretendía, les hubiera unido las cabezas haciendo de ellas una sola cosa,

---

12. Véase nota complementaria p. 221.

13. La idea expresada aquí por medio del recurso a la imagen de los hermanos siameses unidos por la cabeza parece tener un claro antecedente, por ejemplo, en el sofista Antifonte, quien afirma que los placeres jamás vienen solos, sino que más bien son seguidos por penas y dolores, y surgen también a partir de ellos (cf. 87 B 49, 9-13 DK).

14. Esopo es el nombre bajo el cual se nos han conservado la mayoría de las fábulas griegas que poseemos, muchas de las cuales son todavía hoy leídas y contadas a los niños. Sin embargo, carecemos de noticias históricas fehacientes acerca del autor, cuyo nombre es mencionado por primera vez por Heródoto (cf. II 134). Esopo, cuya vida suele datarse entre 620 y 560 a. C., habría sido un esclavo liberado procedente de Frigia, que compuso numerosas fábulas populares, las cuales se trasmitieron primero oralmente, hasta ser recopiladas en la así llamada *Novela de Esopo*.

de suerte que, cada vez que se presenta el uno, lo siga después también el otro. Es justamente la impresión que yo mismo he tenido: puesto que, a causa de los grilletes, tenía en la pierna una sensación de dolor, ahora parece seguirla una de placer.

Entonces tomó la palabra Cebes y dijo:

–¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien en recordármelo! Pues acerca de los poemas que has compuesto, poniendo en verso las fábulas de Esopo y el himno a Apolo[15], d
ya me han preguntado otros, y especialmente Eveno[16] anteayer, cuál pudo ser la idea que te llevó a componerlos, una vez llegado aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. Si tienes algún interés en que yo pueda responderle a Eveno cuando me pregunte de nuevo –pues sé bien que volverá a preguntar–, explícame qué debo decirle.

–Pues bien, dile la verdad, Cebes –respondió–. No lo hice con la intención de volverme un competidor de aquel o de sus composiciones, pues sabía que eso no e
sería fácil. Más bien, estaba tratando de indagar qué querían decir ciertas apariciones que tuve en sueños, y de cumplir con mis deberes sagrados, supuesto el caso de que fuera esa la música que frecuentemente me ordenaban componer. La cosa fue así. En mi vida pasada

---

Véase nota complementaria p. 221.

Eveno de Paros era un poeta elegíaco de mediocre talento, seguidor iitador de Teognis. Se han conservado algunos fragmentos de sus ;ías, las cuales se ocupaban de temas vinculados con la educación. ón lo menciona en otros pasajes como poeta y orador. En *Apología* se lo menciona como un pretendido maestro de virtud cívica, que ce enseñar lo que hace ser un buen ciudadano, por el modesto :io de cinco minas. A su vez, en *Fedro* 267a es presentado como dor que ha inventado recursos retóricos sofisticados, tales como la nuación y el elogio indirecto.

a menudo solía visitarme en sueños, ocasionalmente bajo una apariencia diferente, la misma figura, que me decía: «Compón música y haz de ello tu oficio». Y yo supuse en el pasado que me exhortaba y me incitaba <a hacer> precisamente lo que yo ya estaba haciendo, tal como los que dan ánimo a los corredores: también a mí la figura del sueño me incitaba <a hacer> lo mismo que estaba haciendo, es decir, componer música, en el entendido de que la filosofía es la más grande música, y eso era lo que yo hacía[17]. Ahora, una vez que ya tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios ha impedido que yo muera, <me> pareció conveniente, por si acaso lo que me ordenó tantas veces la figura del sueño hubiera sido componer aquella otra música en el sentido popular del término, no desobedecerle y hacerlo. Pues es más seguro no irme sin antes haber cumplido mis deberes sagrados, componiendo poemas y obedeciendo así a la visión del sueño. Entonces, lo primero que hice fue componer en honor del dios a quien correspondía la celebración de esos días. Y después del <himno al> dios consideré que era preciso que el poeta, si ha de ser realmente poeta, componga relatos y no razonamientos, y yo mismo no era compositor de relatos, de modo que entre los relatos que tenía a mano y conocía, que eran los de Esopo, hice composiciones, empleando los primeros que se me ocurrió. Esto es entonces, Cebes, lo que debes explicarle a Eveno. Y dile que le vaya bien, y que, si es sensato, me siga cuanto antes. Pues, al parecer, parto hoy, ya que así lo ordenan los atenienses.

Entonces Simias dijo:

–¡Tan luego esa recomendación le haces a Eveno, Sócra-

---

17. Véase nota complementaria p. 222.

tes! Por cierto, he tenido ocasión de tratar con él muchas veces. Y, por lo que he podido percibir, estoy seguro de que voluntariamente no estará dispuesto a hacerte caso en lo más mínimo.

–¿Cómo? ¿No es filósofo Eveno? –dijo Sócrates.

–Así lo creo –respondió Simias.

–Pues deberá estar dispuesto, tanto Eveno como cualquier otro que tenga parte merecidamente en esa ocupación[18]. Pero, en tal caso, seguramente tampoco se hará violencia a sí mismo, pues no es lícito, según se afirma[19]. –Y al decir esto bajó sus piernas al suelo y e
permaneció sentado de este modo durante todo el resto de la conversación.

Entonces Cebes le preguntó:

–¿Cómo puedes decir, Sócrates, que no es lícito que el filósofo se haga violencia y, por otro lado, que ha de estar dispuesto a seguir al que muere?

–Pero Cebes, ¿no han oído tú y Simias hablar de estas cosas cuando estuvieron junto a Filolao, como discípulos suyos?[20]

Véase nota complementaria p. 222.

Véase nota complementaria p. 223.

Muy poco se sabe a ciencia cierta de Filolao de Crotona (o Taren- Nacido alrededor de 474 a. C., habría sido una de las figuras más portantes de la generación de los pitagóricos contemporáneos de rates. A consecuencia de las persecuciones desencadenadas en el de Italia por la revuelta antipitagórica del 454 a. C., Filolao habría do de Crotona a Tebas, donde permaneció largos años y enseñó sofía pitagórica. Si el presente testimonio platónico es fidedigno, ctividad docente de Filolao en Tebas se habría prolongado, al me , hasta poco antes del juicio a Sócrates, en 399 a. C. (véase abajo a 24). La pregunta de Sócrates a Simias y Cebes –que aparecen sentados aquí como asistentes a las lecciones de Filolao –acerca si no han oído a Filolao hablar del asunto del suicidio tiene, muy bablemente, un doble alcance, a saber: 1) si Filolao es un genuino

–Nada demasiado claro, Sócrates.

–Por cierto que también yo hablo de oídas sobre estas cuestiones. Pero tampoco tengo ningún empacho en decir lo que tuve ocasión de oír[21]. Y, de hecho, posiblemente sea lo más conveniente, estando a punto de emigrar hacia allá, tratar de indagar y urdir algún relato acerca de cómo creemos que debe ser ese lugar de exilio[22]. Pues ¿qué otra cosa podría uno hacer hasta la puesta del sol?[23]

–Pues bien, ¿sobre qué base se afirma, Sócrates, que no es lícito quitarse la vida uno mismo? Pues, volviendo a lo que recién preguntabas, yo mismo le oí decir a Filolao, cuando residía entre nosotros[24], y, por cierto, también a otros, que no se debería hacer tal cosa. Pero no he oído nunca de nadie una <explicación> clara sobre el asunto[25].

–Pero hay que tener ánimo –dijo–, pues tal vez puedas

---

filósofo, en el sentido que antes ha indicado el propio Sócrates, no puede no haber reflexionado sobre la correcta actitud ante la muerte, en general, y sobre la cuestión del suicidio, en particular; 2) la condena del suicidio parece haber sido parte de la enseñanza del propio Filolao. Con todo, para la atribución a Filolao de una condena del suicidio no contamos, lamentablemente, con fuentes independientes del propio testimonio platónico en *Fedón*. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción filosófica de Filolao, véase Burkert (1972) cap. III y Huffman (1993) esp. parte II.

21. Véase nota complementaria p. 223.

22. Véase nota complementaria p. 224.

23. Las ejecuciones tenían lugar justo antes de la caída del sol (cf. 116e).

24. Como indica Burnet (1911) p. 19 *ad* 61e7, la aclaración «cuando residía entre nosotros» parece implicar que Filolao había abandonado Tebas poco antes del año 399 a. C., cuando tuvo lugar el juicio a Sócrates.

25. Véase nota complementaria p. 224.

oírla pronto. Sin duda, lo que te produce asombro es la cuestión de si entre todas las otras <prescripciones> acaso sólo esta tiene un carácter absoluto, vale decir, que, a diferencia de lo que ocurre en los demás casos, nunca resulte ser mejor para un ser humano estar muerto que vivir, según sean las circunstancias y las personas de que se trate. Y particularmente, respecto de aquellos para quienes sería mejor estar muertos, te resulta asombroso, sin duda, que tales personas no tengan el derecho piadoso de hacerse el bien a sí mismas y deban esperar, en cambio, a algún otro benefactor[26].

Entonces Cebes dejó escapar una leve risa y exclamó en su dialecto:

–¡Sépalo Zeus![27]

–En efecto, así, al menos, podría parecer que es absurdo [b] –dijo Sócrates–. Pero, sin embargo, tal vez tiene realmente una explicación[28]. En todo caso, lo que se explica sobre este asunto en el contexto de ciertas doctrinas secretas, a saber, que los hombres estamos en una suerte de recinto de vigilancia y que uno no debe liberarse a sí mismo ni escapar de él, me parece ser algo que tiene un sentido profundo, aunque nada fácil de discernir[29]. Con todo, Cebes, me parece que está bien dicho, al menos, en este punto: que son los dioses quienes cuidan de nosotros, y que ellos nos tienen a nosotros, los hombres, como una de sus posesiones. ¿O a ti no te parece lo mismo?

Véase nota complementaria p. 225.

La exclamación de Cebes es una expresión propia del dialecto cio, una forma del eólico, que se hablaba en el área central de la cia continental, donde está emplazada Tebas.

Hay un juego de palabras en la oposición entre «parecer absurdo ɉon)» y «tener explicación (*lógos*)».

Véase nota complementaria p. 226.

–Sí que me parece –respondió Cebes.

–¿Y no es verdad –continuó él– que si uno de los que te pertenecen se matara, sin haberle indicado que querías que muriera, también tú te enojarías con él y, si tuvieras algún modo de castigarlo, lo castigarías?[30]

–Por cierto –respondió.

–Por este lado, pues, probablemente no resulta absurdo que uno no deba matarse, mientras el dios no lo haga afrontar una situación forzosa, como la que ahora tenemos ante nosotros[31].

–Por el contrario. Esto, cuando menos, parece verosímil –dijo Cebes–. En cambio, Sócrates, lo que sí parece extraño es lo que decías hace un momento acerca de que los filósofos deberían estar dispuestos a morir mansamente, al menos, si es cierto, como acabamos de

---

30. El ejemplo alude al caso de un esclavo, que es, como tal, posesión de su amo: así como los seres humanos somos posesión de la divinidad y no tenemos derecho a disponer sobre nuestra propia vida, del mismo modo, tampoco el esclavo tendría derecho de quitarse la vida, pues esta no le pertenece. La pregunta de Sócrates acerca de si, de ser posible, Cebes le impondría o no un castigo a dicho esclavo apunta simplemente a poner de relieve lo que *merecería* obtener quien destruye voluntariamente un bien que no es de su propiedad, como la vida misma, y no a una posibilidad concreta de castigo, puesto que, una vez muerto, el esclavo ya no puede ser alcanzado por castigo alguno de parte de su amo. Sin embargo, la situación es diferente en el caso de nuestra relación con los dioses, ya que estos efectivamente podrían castigarnos tras la muerte. La mitología griega conoce casos paradigmáticos de castigos *post mortem* en la región de Hades, donde habitan los muertos, tales como los de Tántalo y Sísifo.

31. La formulación de Sócrates es muy cuidadosa y apunta a dejar en claro que la muerte que él mismo va a enfrentar no configura un caso de suicidio: Sócrates beberá la cicuta por sus propios medios, pero sólo en cumplimiento de la orden impartida por los jueces atenienses, y no por propia voluntad. Así entendido, el pasaje no sugiere que la prohibición del suicidio quedaría sin efecto en determinados casos de fuerza mayor o de necesidad extrema.

afirmar, que es la divinidad quien cuida de nosotros, y que somos posesiones suyas. Pues que los más sensatos no se irriten por tener que abandonar tal cuidado, en el cual están bajo el mando de quienes son los mejores comandantes que hay, los dioses, no tiene sentido, ya que ninguno supondrá que va a poder cuidar mejor de sí mismo, al quedar en libertad. Más bien, sería un hombre necio el que pudiera llegar a suponer tal cosa, y
creyera <entonces> tener que huir de su amo, sin tomar e
en cuenta que no se debe huir del buen <amo>, sino permanecer lo más posible a su lado, por lo que estaría huyendo de modo irreflexivo. En cambio, el que tenga inteligencia ansiará permanecer siempre, sin duda, junto a quien es mejor que él. En tal caso, Sócrates, resulta verosímil lo contrario de lo que se dijo hace un momento. En efecto, lo que corresponde será que los sensatos se irriten al morir y los insensatos se alegren.

Habiéndolo oído, Sócrates –así me pareció– se regocijó
con la diligencia de Cebes. Y dirigiéndonos la mirada 63a
dijo:

–¡Cebes anda siempre rastreando algún argumento! ¡Y no está para nada dispuesto a dejarse convencer, sin más vueltas, de lo que uno diga!

Entonces dijo Simias:

–Pero, al menos, esta vez, Sócrates, yo mismo tengo también la impresión de que Cebes está diciendo algo importante. Pues ¿con qué intención hombres verdaderamente sabios querrían escapar de amos mejores que ellos mismos y los abandonarían fácilmente? Y me parece que Cebes te está apuntando a ti con su argumento, puesto que tan mansamente soportas la situación de tener que abandonarnos no sólo a nosotros, sino también a quienes tú mismo concedes que son buenos regentes, los dioses.

–Hablan con justicia –dijo–. Pues creo que lo que ustedes quieren decir es que debo defenderme ante estos <reproches> como <lo hice antes> en el tribunal.

–Ciertamente –replicó Simias.

–¡Adelante, pues! –continuó él–. Trataré de ser más persuasivo al defenderme ante ustedes que ante los jueces[32]. Por cierto, Simias y Cebes –dijo–, si yo no creyera que voy a ir, en primer lugar, junto a otros dioses sabios y buenos y, en segundo lugar, junto a personas ya muertas mejores que las de aquí, no obraría con justicia al no irritarme por causa de la muerte[33]. Pero, en las actuales circunstancias, sepan bien que no sólo tengo la esperanza de arribar junto a personas buenas, aun cuando esto no quisiera aseverarlo de modo demasiado enfático... Pero que espero llegar ante dioses que son muy buenos amos, tengan por cierto que si algo tuviera que afirmar de tales cosas, sería precisamente esto[34]. Así que esta es la razón por la que no me irrito tanto como <si hubiera sido otro el caso>, sino que estoy esperanzado en que algo les espera a los muertos y, al menos, según se viene diciendo desde antiguo, es mucho mejor para los buenos que para los malos.[35]

–¿Qué, pues, Sócrates? –dijo Simias–. ¿Te propones lle-

---

32. Esta alusión irónica al fracaso de su defensa en el juicio le sirve a Sócrates para comparar el desafío planteado por las objeciones de sus discípulos con el que antes significaron las acusaciones en su contra. El motivo es retomado expresamente en 69d-e, al final de la argumentación que Sócrates desarrolla para responder dichas objeciones. Esto ha impulsado a muchos intérpretes, desde Burnet (1911) p. 27, a caracterizar el pasaje en el que Sócrates expone su réplica (esp. 63e-69e) como una suerte de nueva apología o defensa.

33. Véase nota complementaria p. 227.

34. Véase nota complementaria p. 228.

35. Véase nota complementaria p. 228.

varte tú solo contigo este pensamiento al irte o querrías compartirlo también con nosotros?[34]. Pues me parece que este bien también nos es común a nosotros, y si d
nos convences de lo que dices, al mismo tiempo habrás realizado tu defensa.

–Bien, lo intentaré –dijo Sócrates–. Pero primero veamos qué es lo que Critón, me parece, quiere decir hace rato.

–¡¿Y qué otra cosa, Sócrates, sino que el que va a administrarte el veneno me viene diciendo hace rato que debo advertirte que converses lo menos posible?! –dijo Critón–. Pues dice que se entra demasiado en calor al conversar, y que es preciso no combinar tal tipo de estado con el veneno. De lo contrario, los que hacen e
tal cosa se ven a veces forzados a beberlo dos y hasta tres veces.

Entonces Sócrates respondió:

–¡Mándalo a pasear! ¡Que solamente se prepare a hacer su trabajo, como si tuviera que dármelo <a beber> dos y, si hace falta, incluso tres veces!

–Estaba casi seguro <de tu respuesta> –dijo Critón–. Pero ocurre que hace rato me está fastidiando.

Se refiere seguramente a la razón por la cual para el hombre no, en general, y para el filósofo, en particular, es mejor morir continuar viviendo. El bien en cuestión es común a Sócrates y sus gos, probablemente, en un doble sentido, a saber: en primer lugar, que se trata de una verdad de carácter universal, que concierne a lo todo hombre puede esperar tras la muerte; en segundo lugar, en entido en que el proverbio griego establece que son comunes las s de los amigos (*koinà tà tōn phílōn*), como señala Dixsaut (1991) p. nota 64, quien cree ver en el pasaje una alusión a dicho proverbio, do muchas veces por Platón (cf. p. ej. *Lisis* 207c; *Fedro* 279c; *Rep.* 124a; etc.). Los amigos presentes toman parte en el destino que le a Sócrates, también en el caso de que constituya, contra lo que en icipio indican las apariencias, un bien, y no un mal.

2. La vida filosófica como preparación para la muerte (63e8-69e5)

Sócrates intenta explicar las razones últimas en las que se funda su actitud de serenidad y esperanza frente a la muerte, y lo hace partiendo de una caracterización del tipo de actividad y vida que corresponde al filósofo, como tal. El verdadero filósofo debe enfrentar la muerte de modo valeroso, y confiado en que ella le deparará los mayores bienes. La filosofía misma constituye una suerte de preparación para la muerte. En efecto, la muerte es la separación del alma, que abandona el cuerpo, para quedar liberada de él. Y ya en vida el filósofo no hace otra cosa que ejercitarse en tal separación y liberación del alma respecto del cuerpo, en la medida en que deja de lado, en cuanto sea posible, los deseos y placeres corporales, para dedicarse preferentemente al cuidado de su alma. El filósofo es quien ama y busca la sabiduría, es decir, el genuino saber. Y el cuerpo constituye, más bien, un impedimento en dicha búsqueda. En efecto, a través de las percepciones, el cuerpo nos vincula con aquello que es, como tal, inseguro y está sujeto a constante cambio, mientras que lo que verdaderamente es sólo resulta accesible por medio del pensamiento. La contraposición entre aquello que es inseguro y siempre cambia, por un lado, y aquello que verdaderamente es, por el otro, se introduce aquí sin mayores explicaciones, pero su verdadero alcance quedará explicado posteriormente, cuando se establezca explícitamente la distinción tajante entre dos órdenes de realidad diferentes, el de lo corpóreo-sensible y el de lo ideal-inteligible (cf. 79a-d).

Si esto es así, y si es cierto que las sensaciones, los deseos, las emociones y las ambiciones vinculadas con el cuerpo tienden siempre a desviarnos, en mayor o menor medida, del camino que conduce, por medio del solo pensamiento, hacia lo que verdaderamente es, se sigue entonces que sólo

la completa liberación del alma por la muerte le permitirá al filósofo alcanzar plenamente la sabiduría que busca afanosamente, y que sólo puede hallar en el contacto directo con lo verdaderamente real. Mientras todavía viva, el filósofo solamente podrá acercarse a ello en la mayor medida posible, si evita quedar absorbido en el trato con el cuerpo y mantiene su alma lo más purificada que pueda del influjo perturbador que procede de él. Por lo mismo, el filósofo, que ya en vida ansía y ejercita la liberación del alma, no podrá ver en la muerte un mal que deba ser temido, sino, más bien, todo lo contrario, y la enfrentará del modo correspondiente. Así entendida, la vida del filósofo, en cuanto amante de la sabiduría, será, a la vez, una vida de cultivo y ejercicio de las virtudes éticas fundamentales: valentía, moderación y justicia, las cuales constituyen modos de purificación que le permiten aproximarse a aquello que ama y busca.

-Déjalo -dijo Sócrates-. Pero a ustedes, los jueces, quiero
darles ahora la debida explicación de por qué me parece
verosímil que un hombre que realmente ha dedicado su
vida a la filosofía se muestre confiado cuando está a punto
de enfrentar la muerte, y esté esperanzado en que allá 64a
obtendrá los mayores bienes, una vez que haya muerto.
Pues bien, Simias y Cebes, intentaré mostrar por qué
razón esto debería ser así. En efecto, probablemente el
resto de la gente no advierte que todos los que rectamente
adoptan para sí la filosofía no se ejercitan, como tales,
para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos.
Ahora bien, si esto es verdad, sería absurdo, sin duda,
que a lo largo de toda la vida no depositen sus ansias

en ninguna otra cosa sino en eso, y luego se irriten, al presentarse efectivamente aquello que desde tiempo atrás ansiaban, y para lo cual se venían ejercitando.

Entonces Simias dijo, echándose a reír:

–¡Por Zeus, Sócrates! ¡Me has hecho reír, aunque ahora mismo no tenía la menor gana de hacerlo! Pues supongo que si hubiese oído esto mismo, la mayoría de la gente pensaría que está muy bien dicho respecto de los filósofos –¡y nuestros compatriotas estarían completamente de acuerdo![37]– eso de que los que filosofan realmente están prestos a morir, y <afirmaría también> que ellos, al menos, no han dejado de advertir que <los filósofos> son dignos de pasar por tal experiencia[38].

–Y dirían la verdad, Simias, salvo respecto de no haber dejado de advertirlo. No han advertido, en efecto, en qué sentido los verdaderos filósofos están prestos a la muerte, en qué sentido son dignos de ella y de qué clase de muerte. Discutámoslo, pues, entre nosotros mismos –dijo–, y digámosle a aquellos que se vayan de paseo. ¿Consideramos que existe algo así como la muerte?

–Sin duda –replicó Simias.

–¿Y acaso es alguna otra cosa que el abandono del cuerpo por parte del alma? ¿Y el estar muerto no consiste en que, separado del alma, el cuerpo queda apartado y librado a sí mismo, así como, separada del cuerpo, también el alma queda apartada y librada a sí misma?[39] ¿Podría acaso la muerte ser algo diferente de esto?

---

37. Como indica Rowe (1993) p. 136 *ad* 64b3-4, los beocios tenían, en general, fama de ser gente algo tonta y poco sensible (cf. p. ej. Píndaro, *Olímpica* VI 90).

38. Véase nota complementaria p. 229.

39. Posteriormente, en 69e-70b, Cebes volverá sobre este punto con una objeción que implica que cuando se trata de la cuestión de la inmortalidad del alma, esta manera de hablar de la muerte como el

–No. Es así –respondió Simias.

–Considera ahora, amigo, si compartes mi parecer, entonces, también en lo que sigue, pues de ese modo, creo, d
podremos llegar a saber más acerca del asunto que estamos examinando. ¿Te parece que es propio del filósofo haber dedicado su esfuerzo a los que llaman placeres, tales como los propios de las comidas y las bebidas?

–En lo más mínimo, Sócrates –dijo Simias.

–¿Y a los vinculados con la actividad sexual?

–De ningún modo.

–¿Y qué hay del resto de los cuidados del cuerpo? ¿Te parece que un hombre de tal índole los considera dignos de aprecio? Me refiero a la adquisión de prendas de vestir y calzados distinguidos, y a los otros modos de embellecer el cuerpo. ¿Crees que los estima o, más bien, los desprecia, en la medida en que no tenga gran necesidad de involucrarse con ellos? e

–Me parece que los desprecia, al menos, el que es verdaderamente filósofo –dijo Simias.

–¿Y no crees que, en general, la ocupación propia de un hombre de tal índole no gira en torno del cuerpo, sino que, en la medida en que puede apartarse de él, <el filósofo> se ha vuelto, más bien, hacia su alma? –preguntó Sócrates.

–Así me parece.

–¿No es cierto, entonces, que es primeramente en estos aspectos donde se hace manifiesto que el filósofo intenta 65a

---

abandono del cuerpo por parte del alma involucra, en rigor, una petición de principio, en la medida en que presupondría lo que se quiere demostrar, a saber: que el alma sigue existiendo separada del cuerpo, y no se disuelve al abandonarlo. Como indica Burnet (1911) p. 30 ad 64c5, una caracterización similar de la muerte como separación de cuerpo y alma se encuentra ya en *Gorgias* 524b.

liberar lo más posible el alma de la comunidad con el cuerpo, de un modo que lo distingue del resto de los hombres?

–Evidentemente.

–¿Y acaso no le parece probablemente a la mayoría de los hombres, Simias, que para aquel que no encuentra agradable ninguna de tales cosas ni toma parte de ellas no vale la pena estar vivo, sino que quien no se preocupa para nada de los placeres que se obtienen a través del cuerpo anda bastante cerca de estar muerto?

–Pues es muy cierto lo que dices.

–¿Y qué hay entonces de la adquisición de sabiduría? ¿Resulta o no un impedimento el cuerpo, si se lo toma como compañero en la investigación? Me refiero a lo siguiente. ¿Poseen acaso la vista y el oído alguna verdad para los seres humanos? ¿O no ocurre, más bien, lo que incluso los poetas nos repiten constantemente: que no oímos ni vemos nada preciso?[40]. Y si entre las percepciones vinculadas con el cuerpo justamente estas no son precisas ni seguras, ¡ni hablar de las otras!, pues son todas, sin duda, muy inferiores. ¿No te parece?

–Por cierto –dijo Simias.

---

40. Contra lo que sugiere Olimpiodoro, *In Phaedonem ad* 65b, Burnet (1911) p. 31 *ad* 65b3, piensa que la referencia no puede ser a autores filosóficos que escriben en verso, como Parménides (cf. 28 B 7 DK) o Empédocles (cf. 31 B 17, 21-25 DK), sino, más bien, a autores literarios como el poeta cómico Epicarmo (cf. 23 B 12 DK) o, más bien, el propio Homero (cf. *Ilíada* V 127 s.) (véase también Dixsaut [1991] p. 214 nota 75). El hecho de que la referencia a los poetas vaya precedida por la restricción «incluso» (*kai*) parece aludir a que tal opinión es sostenida también por autores que no han entrado en consideraciones más pormenorizadas acerca del tipo de conocimiento proporcionado por los sentidos (para una interpretación de este tipo cf. Rowe [1993] p. 139 *ad* 65b2-4).

–¿Cuándo acontece entonces –continuó Sócrates– que el alma entra en contacto con la verdad? Pues cuando intenta examinar algo con ayuda del cuerpo, este evidentemente la engaña[41].

–Dices la verdad. c

–¿No es acaso en el razonamiento, si es que en alguna parte, donde puede hacérsele manifiesto algo de lo que es?

–Sí.

–Pero, sin duda, razona del mejor modo cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista ni ninguna sensación de dolor ni tampoco de placer, sino cuando queda, en la mayor medida posible, librada a sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y cuando, sin buscar comunidad <con el cuerpo> ni mantener en lo posible contacto con él, trata de alcanzar lo que es.

–Así es.

–¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia d
en mayor medida al cuerpo, huye de él y busca así quedar librada a sí misma?

–Evidentemente.

–Pues bien, Simias, ¿afirmamos que existe algo justo en sí mismo o nada?

–¡Desde luego que lo afirmamos, por Zeus!

–¿Y algo bello y algo bueno?

–¡Y cómo no!

–¿Pero acaso has visto alguna vez algo semejante con los ojos?

–Nunca –dijo Simias.

–¿Lo has captado entonces por medio de alguna otra de las percepciones que vienen a través del cuerpo? Me

---

Véase nota complementaria p. 230.

refiero a todas las cosas, como, por ejemplo, la magnitud, la salud, la fuerza, en una palabra: a la esencia de todas las demás cosas, aquello que cada una precisamente es[42]. ¿Es acaso a través del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas? ¿O, más bien, ocurre lo siguiente: quien de nosotros se prepara para llegar a pensar del modo mejor y más preciso cada cosa que examina, considerada por sí misma, ese será el que se aproxima en mayor medida al conocimiento de cada cosa?

–Así es, sin duda.

–¿Y no hará esto del modo más puro aquel que se dirije hacia cada cosa, en la mayor medida posible, por medio del pensamiento mismo, sin depositar su confianza en la vista al pensar, ni traer ninguna otra percepción a la rastra junto con el razonamiento, sino que, valiéndose tan sólo del pensamiento por sí mismo, sin mezcla, intenta dar caza a cada una de las cosas que son, desembarazándose lo más posible de los ojos, los oídos y, por así decir, del cuerpo, como un todo, en cuanto este perturba y no permite que el alma llegue a la posesión de la verdad y la sabiduría, al estar en comunidad <con ella>? ¿No será este, Simias, si acaso alguien, quien logrará dar con lo que es?

–¡Lo que dices es extraordinariamente cierto, Sócrates! –respondió Simias.

–Por todo ello, resulta entonces forzoso –continuó– que los genuinos filósofos se formen una opinión tal, como para decirse unos a otros cosas como estas: «Resulta muy probable que lo que venga a proporcionarnos una suerte de sendero que nos conduzca en la investigación, a nosotros y a nuestro razonamiento, sea <la consta-

42. Véase nota complementaria p. 231.

tación de> que, mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada con ese mal, no llegaremos a poseer suficientemente aquello que apetecemos, cosa que, como afirmamos, no es sino la verdad. En efecto, el cuerpo nos procura un sinnúmero de distracciones, a causa de la necesidad de alimento. Además, si se pre- c
sentan enfermedades, estas nos causan impedimentos en la caza de lo que es. Por otra parte, <el cuerpo> nos llena de deseo sexual, de apetitos, de temores, de todo tipo de fantasías y de muchas tonterías, de modo que es completamente cierto, como suele decirse, que bajo su influencia nunca nos resulta posible siquiera concebir pensamientos adecuados acerca de nada[43]. En efecto, guerras, sublevaciones y contiendas no son producto de otra cosa más que del cuerpo y sus apetencias. De hecho, es por causa de la posesión de riquezas como surgen todas las guerras[44], y estamos forzados a obtener riquezas por causa del cuerpo, como si fuéramos esclavos d
a su servicio. De ahí que no tengamos tiempo libre para la filosofía, a causa de todas esas ocupaciones. Pero el colmo de todo esto es que incluso si nos da alguna pausa y logramos desentendernos <de él> para examinar algo, de nuevo irrumpe por todas partes en nuestras investigaciones, produce alboroto y perturbación, y <finalmente> nos saca de quicio, de modo que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Pero, en realidad, ya se nos ha hecho evidente que si hemos de llegar alguna vez a saber algo de modo puro, debemos dejar de lado el cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas, por medio del alma sola. Y, según parece, es entonces e

---

Véase nota complementaria p. 232.

Para una explicación semejante del origen de las guerras, véase *iblica* II 373b-e.

cuando obtendremos aquello que apetecemos y de lo cual decimos ser amantes, que es la sabiduría, es decir, una vez que hayamos muerto, como lo sugiere nuestro razonamiento, y no mientras estamos vivos. Pues si no es posible conocer nada de modo puro en compañía del cuerpo, entonces una de dos: o bien no es posible llegar a poseer el conocimiento en ninguna parte, o bien <sólo> una vez que se ha muerto, ya que es entonces cuando el alma quedará librada a sí misma y separada del cuerpo, no antes. Y, mientras estemos vivos, el modo de acercarnos lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar lo más posible todo tipo de intercambio y comunidad con el cuerpo, cuando no sea absoluta necesidad, y en no contaminarnos con su naturaleza, sino mantenernos purificados de él, hasta que el dios mismo nos libere. Y si nos mantenemos puros de este modo, dejando de lado la insensatez del cuerpo, es probable que lleguemos a estar en compañía de los que son de la misma índole, y que lleguemos a conocer, librados a nosotros mismos, todo lo que está libre de mezcla, que es, con seguridad, lo verdadero. Pues ciertamente no es lícito que lo impuro llegue a tocar lo puro»[45]. Cosas de este tipo, Simias, son, a mi juicio, las que todos los verdaderos amantes del conocimiento deben decirse unos a otros y creer. ¿No te parece así?

–Completamente, Sócrates.

–Por tanto –continuó Sócrates, si esto es verdad, hay

45. Numerosos estudiosos han llamado la atención sobre el hecho de que esta especie de declaración de principios del verdadero filósofo tendría, en su contenido nuclear, un carácter pretendidamente pitagórico. Según Ebert (2004) p. 139-141 *ad* 66b1-67b6, el poner en boca de Sócrates esta *confessio Pythagorica* sería, pues, un recurso intencionado de parte de Platón, para hacer de él un genuino filósofo pitagórico.

grandes esperanzas, amigo, para quien llega donde yo voy, de obtener allí en medida suficiente aquello que fue objeto de ocupación principal en nuestra vida pasada, de modo que el viaje que se me ha ordenado ahora se c
presenta con buenos auspicios, también para cualquier otro hombre que juzgue haber preparado su pensamiento de modo tal, que esté purificado.

–Sin duda –dijo Simias.

–¿Y acaso la purificación no viene a ser precisamente aquello a lo que nos referíamos hace un rato en nuestro razonamiento: separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumbrarla a reunirse y recogerse sobre sí misma desde cada una de las partes del cuerpo[46], de modo que ya en su condición actual habite, en lo posible, sola por sí misma, como lo hará también después, liberada del cuerpo, como si se liberara de cadenas? d

–Por cierto –dijo Simias.

–¿Y no es cierto que lo que se denomina muerte es precisamente una liberación y separación del alma respecto del cuerpo?[47]

ι La explicación presupone que habitualmente el alma se encuentra ›persa o difuminada en las diferentes partes del cuerpo. Aunque ›we (1993) p. 144 *ad* 67c5-6, no ve aquí más que un modo pinto›co de describir el proceso por el cual el filósofo se distancia de las ›rcepciones sensibles, lo cierto es que el punto tiene importancia ›ra entender adecuadamente también la escena final del diálogo, en que se describe el modo en que, tras ingerir Sócrates el veneno, el ›na abandona progresivamente su cuerpo hasta producirse la muerte ›. 117c-118a; véase también la explicación ofrecida en el análisis de sección 115b1-118a17, p. 207 ss.

› Como recalca Rowe (1993) p. 144 s. *ad* 67d4-5, mientras que la ›racterización inicial de la muerte, en términos de la separación del ›erpo por parte del alma, se presentaba como neutral, desde el punto › vista evaluativo, ahora, en cambio, tras el desarrollo argumentativo ›stinado a enfatizar las perturbaciones e impedimentos para la acti›dad del alma que provienen del cuerpo, la misma caracterización

–Absolutamente –respondió Simias.

–Y quienes se esfuerzan continuamente por liberarla, como venimos diciendo, son especialmente o, más bien, exclusivamente aquellos que cultivan rectamente la filosofía, y es que la misma ocupación propia de los filósofos consiste justamente en eso: la liberación y separación del alma respecto del cuerpo. ¿O no es así?

–Evidentemente.

–¿Y no es cierto, como decía yo antes, que sería ridículo que un hombre que a lo largo de su vida se ha dispuesto a vivir de modo tal, que se halla lo más próximo posible al estar muerto, se irrite luego, al verse confrontado con esa situación?

–Sería ridículo. ¡Cómo no!

–Entonces, realmente, Simias –continuó Sócrates, los que cultivan correctamente la filosofía se ejercitan en el morir, y entre los hombres son ellos a quienes menos temible les resulta el estar muertos. Considera las siguientes razones. Si están en todo sentido desavenidos con el cuerpo, y desean tener el alma librada a sí misma, pero, en cambio, si cuando esto está por producirse, temieran y se irritaran, ¿no sería <entonces> un gran absurdo que se encaminen a disgusto hacia aquel lugar en donde, una vez llegados, hay esperanza de que alcancen aquello que amaron a lo largo de su vida –y lo que amaban es la sabiduría–, así como de que queden liberados de aquel compañero suyo con el cual estaban desavenidos? Por otro lado, ha habido muchos que, tras la muerte de sus seres amados, sean mujeres o hijos, quisieron voluntariamente irse a donde Hades, conducidos

---

permite presentar a la muerte como algo bueno y deseable para el filósofo: como separación del cuerpo, la muerte es, a la vez, una *liberación* para el alma.

por la esperanza de volver a ver allí a quienes ansiaban <ver>, y de volver a convivir <con ellos>. Por tanto, ¿podrá alguien que realmente ama la sabiduría, y que mantiene firmemente esta misma esperanza de que será donde Hades, y no en otro sitio, donde la alcanzará en b
un grado digno de mención, irritarse a la hora de morir? ¿No partirá con gozo hacia ese mismo lugar? Hay que creerlo, amigo, al menos, si se trata realmente de un filósofo. Pues creerá firmemente que en ninguna otra parte encontrará la sabiduría de modo puro más que allí. Y si esto es así, como decía hace un momento, ¿no sería un gran absurdo que tal hombre temiera la muerte?

–¡Enorme, ciertamente, por Zeus! –dijo Simias.

–¿Y no te resultaría ello una prueba suficiente –continuó– de que ese hombre al que ves irritarse cuando está a punto de morir no era realmente un amante de la sabiduría, sino un amante del cuerpo? Y probable- c
mente ese mismo resultará ser también un amante de las riquezas y de los honores[48], ya sea de uno de ellos o bien de ambos[49].

Es decir: tal hombre no será un *philósophos* (de *philéin* = «amar» y *bía* = «sabiduría») sino un *philosómatos* (de *philéin* y *sōma* = «cuerpo») on ello, probablemente también un *philochrḗmatos* (de *philéin* y *chrḗ-la* = «riquezas») y un *philótimos* (de *philéin* y *timḗ*: «honra», «honor»). entras que el primero de estos términos es habitual en la lengua ega del período clásico, los restantes son, en cambio, compuestos sionales, destinados aquí a reforzar el contraste entre el tipo de a que se orienta a la sabiduría y el que se orienta a la satisfacción las necesidades y deseos corporales. También en otros contextos urre Platón al empleo de contrastes terminológicos similares, con el de destacar el carácter peculiar de la vida filosófica (véase *República* 174d-475c).

Esta distinción entre tres tipos de personas, a saber: amantes de abiduría, de los honores y de las riquezas, es retomada posteriormente en *República* IX 580d-581c, donde aparece conectada con una

–Es exactamente tal como dices –dijo Simias.

–¿Y acaso –dijo– no es verdad, Simias, que la denominada valentía es propia principalmente de quienes se hallan en la disposición que hemos descripto <antes>?[50]

–Completamente –dijo Simias.

–¿Y la moderación? Me refiero a aquella que incluso el común de la gente llama de este modo, es decir, el no excitarse, sino mantener una disposición austera y mesurada respecto de los deseos apetitivos. ¿Acaso <esta disposición> no es propia solo de aquellos que menosprecian el cuerpo en la mayor medida y viven dedicados a la filosofía?

–Forzosamente –respondió Simias.

–Efectivamente, ya que si estás dispuesto a considerar la valentía o la moderación del resto, te parecerá extraña –dijo Sócrates.

–¿En qué sentido, Sócrates?

–¿Sabes –continuó– que todos los demás juzgan que la muerte se cuenta entre los males mayores?

–Lo sé muy bien –respondió Simias.

–¿Y no es verdad que es por temor a males mayores por lo que soportan la muerte los valientes de esta clase, cuando se da el caso de tener que soportarla?

---

correspondiente distinción de tres partes o funciones del alma (a *gr.* racional, irascible y apetitiva), que está, como tal, todavia ausente en *Fedón*. La concepción platónica constituye uno de los puntos de partida para la concepción tradicional de las tres formas de vida fundamentales, a saber: la vida contemplativa, orientada a la sabiduria; la vida política, orientada al honor, y la vida del goce, orientada al placer, que ya Platón asocia, de modo no necesariamente muy convincente, con la vida orientada a la consecución de riquezas. Una similar distinción de los modos de vida fundamentales aparece también en Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco* I 3, 1095b14-1096a7).

50. Se refiere al caso de quienes cultivan la actitud vital propia del verdadero filósofo.

–Así es.

–Por lo tanto, es por estar asustados, es decir, por miedo, por lo que todo el resto de los hombres es valiente, a excepción de los filósofos. Sin embargo, no tiene mucho sentido que alguien sea valiente por miedo y por cobardía.

–Es muy cierto. •

–¿Y qué ocurre con esta clase de personas mesuradas? ¿No pasa esto mismo: que son moderados por causa de cierto desenfreno? Por cierto, diríamos que es imposible. Y, sin embargo, lo que ocurre con la moderación, en su modalidad ingenua, resulta ser semejante a lo de antes[51]. En efecto, es por temer quedar privados de determinados placeres, que también apetecen, por lo que se abstienen de otros, dominados por los primeros. Es verdad que llaman desenfreno al ser gobernado por los placeres. Sin embargo, a ellos mismos les ocurre que dominan ciertos placeres, por estar <a su vez> dominados por otros. Esto viene a ser semejante a lo que decíamos hace un momento: han llegado a ser moderados en virtud de una suerte de desenfreno[52].

La noción ingenua (*euéthe*) de la moderación o templanza (*sophrosý-* es la que, según se dijo antes, el común de la gente reconoce ya la actitud prefilosófica y en el uso habitual del lenguaje, y alude a capacidad de mantener una disposición tranquila de austeridad y sura respecto de los deseos apetitivos.

La expresión «en virtud de una suerte de desenfreno» (*trópon tinà akolasían*) relativiza el alcance de la descripción de la moderación, su forma más corriente, en términos de desenfreno, pues el resultado ervable del desenfreno, en su forma habitual, no es precisamente actitud de continencia, sino, más bien, la contraria. Lo que quiere nificar Sócrates, al describir la forma corriente de la moderación no el resultado de un cierto tipo de desenfreno, se comprende jor cuando se atiende al plano estrictamente motivacional: quienes abstienen de determinados placeres, por temor a quedar privados otros, sólo exteriormente parecen comportarse del modo en que

–Así parece.

–¡Pues difícilmente sea este, bienaventurado Simias, el tipo de intercambio correcto para la virtud: cambiar placeres por placeres, dolores por dolores y miedo por miedo, los más grandes por los más pequeños, como si fueran monedas, sino que la única moneda correcta por la cual se debe cambiar todas esas cosas es la sabiduría![53]. Y todo aquello que se compra o se vende por ella o, más precisamente, con ella, puede que sea realmente valentía, moderación, justicia y, en una palabra, verdadera virtud, esto es, con sabiduría, independientemente de si se agregan o quitan placeres, temores y todas las otras cosas de este tipo[54]. En cambio, si se las separa de la sabiduría y se las intercambia unas por otras, tal tipo de virtud difícilmente sea más que un simple remedo y, en realidad, un <remedo> servil, que no posee nada sano ni verdadero[55]. Pero, en verdad, puede que la

---

lo reclama la virtud de la moderación, ya que, desde el punto de vista de la motivación interna de sus acciones, sigue siendo el placer el que provee la pauta última para la orientación de su comportamiento. Dicho de otro modo: es posible evitar determinados placeres sobre la base de la adhesión a una concepción del bien básicamente hedonista. Este último punto recibe un tratamiento específico de parte de Sócrates en el famoso pasaje de *Protágoras* donde se introduce la idea de un «arte de la medida» que haga posible la exacta ponderación relativa de los placeres (y dolores) presentes y futuros, en términos comparables, al menos, a primera vista, a lo que posteriomente se ha llamado el «cálculo hedonista» o también «el cálculo utilitarista» (cf. esp. 351b-359a). Según el argumento de *Fedón*, la verdadera virtud de la moderación se funda, en cambio, en una concepción diferente de aquello en lo que consiste el mayor bien para el alma, que, como Sócrates intenta mostrar en el presente contexto, no reside en el placer procedente de la satisfacción de los deseos del cuerpo, sino, más bien, en la sabiduría misma.

53. Véase nota complementaria p. 232.

54. Véase nota complementaria p. 232.

55. Separadas de la sabiduría, las demás virtudes sólo son meros

moderación, la justicia y la valentía no sean realmente sino una especie de purificación de todas esas cosas, y que la propia sabiduría sea una especie de medio de purificación[56]. Y, al parecer, los que instituyeron los ritos iniciáticos no eran ningunos necios, sino que lo que en realidad estaban queriendo decir desde antaño, con su lenguaje enigmático, es que cualquiera que llegue a donde Hades sin iniciación en los misterios y los ritos yacerá en el fango, mientras que el que se haya purificado e iniciado en los ritos, al llegar allí, habitará en compañía de los dioses. En efecto, como dicen los que se ocupan de los ritos iniciáticos, «muchos son portadores de tirso, d
pero pocos son realmente bacantes»[57]. Y estos últimos

remedos de las genuinas virtudes, ya que carecerían en tal caso de todo genuino fundamento racional. A este aspecto parece apuntar el calificativo «servil», ya que, en la concepción que reflejan tanto Platón como luego también Aristóteles, lo propio del siervo o esclavo reside precisamente en la incapacidad de guiar y controlar racionalmente su propia conducta. Como indica Burnet (1911) p. 44 *ad* 69b7, la oposición entre la forma genuina y la servil (y bestial) de una virtud como la valentía recurre en *República* IV 430b7, y, a su vez, en *Fedro* 258e5 se califica de «serviles» a los placeres corpóreos, por el hecho de que sólo pueden ser experimentados sobre la base de un dolor que los precede.

56. Véase nota complementaria p. 233.

57. El proverbio citado en el texto se refiere a las prácticas propias de las procesiones en honor del dios Dioniso, también llamado Baco. El tirso (*nárthex* o bien, originalmente, *thýrsos*) es la vara, coronada habitualmente con una piña y adornada con hiedra, que en las representaciones de la época clásica y postclásica suele sostener el dios en su mano izquierda, y que, a imitación suya, portaban los participantes en los cortejos de las bacanales (cf. Eurípides, *Bacantes* 113). Como se ha hecho notar a menudo, el sentido del proverbio se aproxima al que tiene la famosa sentencia bíblica «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (cf. Mt. 22, 11-14). La mención del culto báquico y, asociada a ella, la de los ritos iniciáticos (*teletaí*) no dejan lugar a dudas acerca de que la referencia es al contexto de creencias y prácticas

no son otros, en mi opinión, que los que han cultivado rectamente la filosofía. Y, dentro de mis posibilidades, tampoco yo he dejado de hacer nada a lo largo de mi vida para llegar a formar parte de ellos, sino que me he esforzado por todos los medios. Si mis esfuerzos fueron correctos y logramos hacer algo, una vez llegados allí, lo sabremos con certeza, y me parece que será dentro de poco, si el dios lo quiere. Pues bien, Simias y Cebes, esto es lo que alego en mi defensa, <para mostrar> hasta qué punto es verosímil que no lo tome a mal ni me irrite, al abandonarlos a ustedes y a mis dueños de aquí, considerando que también allá me encontraré con buenos dueños y compañeros, no menos que aquí. Si con esta defensa logro ser algo más persuasivo ante ustedes que ante los jueces atenienses, estaría conforme.

---

característico del orfismo, la religión centrada en la figura del cantor legendario Orfeo, que constituye una suerte de peculiar sincretismo de motivos originalmente agrario-dionisíacos con elementos de corte urbano-apolíneo (para el orfismo, en general, véase Guthrie [1966] esp. caps. II-III; Burkert [1985] p. 290-304). No hace falta subrayar que el aspecto originalmente platónico de la referencia a estos ritos iniciáticos consiste en la interpretación, puesta en boca de Sócrates, según la cual los genuinos iniciados (o bacantes) no serían otros que los que han cultivado rectamente la filosofía.

III. Argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e5-107b10)

1. Argumento a partir del carácter cíclico del cambio (69e5-72d10)

Comienza aquí la extensa sección dedicada al desarrollo de una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma, que constituye la parte central de la obra, como un todo. Sin embargo, como hace notar acertadamente Gallop58, lo esencial del modo en que se trata la cuestión de la inmortalidad en el Fedón reside en el hecho de que no se tiene meramente un conjunto de argumentos aislados, que se yuxtaponen unos a otros, sino, más bien, una secuencia articulada, en la cual cada argumento está conectado de diferentes modos con lo que se ha dicho previamente y con lo que se dirá después, en la medida en que todos los argumentos desarrollados quedan incorporados en un vívido juego dialéctico de objeciones y contraargumentos. Dicho juego conduce finalmente, a través del camino de la crítica y el progresivo refinamiento de las razones aducidas, a una cierta ratificación de la creencia inicial de Sócrates en la inmortalidad del alma. Desde el punto de vista de su esencial inserción en el contexto de dicho juego dialéctico –el cual queda, a su vez, enmarcado en una situación dramática peculiarísima, a cuyo notable crescendo en emotividad él mismo coopera decisivamente–, debe decirse

58. Cf. Gallop (1975) p. 103.

que los argumentos del *Fedón* contrastan claramente con los argumentos autocontenidos y, más bien, aislados en favor de la inmortalidad del alma ofrecidos en textos como *República* X 608c-611a y Fedro 245c-246a.

El primero de los argumentos viene motivado, una vez más, por una objeción directa de Cebes a lo que se ha establecido anteriormente: aun cuando en sí mismo resulta convincente lo que se ha dicho acerca de lo que podría esperarle al alma, una vez que lograra liberarse del cuerpo por medio de la muerte, sin embargo, para que una actitud de confianza frente a la muerte quede debidamente apoyada en razones y pueda valer así como razonable, se requiere mostrar todavía, y de modo independiente, un punto que ha sido, sin más, presupuesto en la argumentación anterior, a saber: que al abandonar el cuerpo el alma no se dispersa y queda así destruida, sino que puede seguir existiendo por sí misma. Todo indica que, de este modo, Cebes está volviendo aquí expresamente sobre las implicaciones que tenía la descripción de la muerte como el abandono del cuerpo por parte del alma ofrecida anteriormente, ya que dicha caracterización presuponía, en rigor, lo que hay que demostrar, es decir, que el alma puede efectivamente existir sin el cuerpo (cf. esp. 64c). La objeción de Cebes contiene, además, un segundo aspecto, que apunta al hecho de que la mera demostración de la supervivencia del alma tras la separación del cuerpo no bastaría para fundar una actitud de confianza frente la muerte, si no se demuestra adicionalmente que en estado de separación del cuerpo el alma posee todavía la capacidad de conocer. Este segundo aspecto de la objeción no es retomado de modo directo en la argumentación desarrollada inmediatamente a continuación, pero queda establecido en los argumentos posteriores, en particular, en el argumento basado en la reminiscencia (cf. 72e1-78b3), y estaba presupuesto de hecho ya en la caracterización del influjo procedente del cuerpo como un

impedimento para la actividad del pensamiento propia del alma (cf. 64d-66a).

La réplica de Sócrates apela a un argumento que podría llamarse de tipo cosmológico, en la medida en que se basa en asunciones vinculadas con el carácter cíclico e incesante que poseerían los procesos propios del devenir natural. Se trata de asunciones cuyo alcance trasciende ampliamente el ámbito propio de una consideración restringida a lo que, desde el punto de vista lógico-conceptual, corresponde esencialmente a la noción de devenir o cambio. Sócrates comienza con una referencia a determinadas creencias tradicionales, según las cuales las almas van a la región de Hades tras la muerte, para retornar posteriormente desde allí al mundo en que vivimos, y (re)nacer así en un nuevo cuerpo. Sócrates no introduce esta referencia como un punto de partida de su propia argumentación, sino, más bien, para llamar la atención sobre el punto de fondo al que debe apuntar dicha argumentación, a saber: que los que están vivos nacen de los que están muertos. Pero esto debe ser establecido ahora como la conclusión de un argumento independiente, que no apele a ningún tipo de creencia religiosa ni a ningún relato mítico tradicional. Para subrayar la independencia del argumento, Sócrates procede a generalizarlo y a darle así, desde el comienzo, un alcance netamente cosmológico, no restringido al caso particular del hombre, sino extensivo también al caso de los animales, de los vegetales y, en general, de todo lo que admite generación o nacimiento.

Sobre esta base, y haciendo explícitas algunas de sus asunciones implícitas más importantes, el complejo argumento desarrollado en el texto podría ser reconstruido como sigue. 1) Todo lo que se genera o nace lo hace a partir de su contrario, ya que el término final de un cambio debe ser diferente del término inicial y, en tal sentido, opuesto a él; de no ser así, no podría decirse siquiera que efectivamente se ha verificado un cambio. Así, para que algo llegue a ser grande,

tiene que ser primero pequeño, y, viceversa, si ha de llegar a ser pequeño, tendrá que ser primero grande. Lo mismo vale para todas las demás parejas de contrarios que pueden proveer los términos final e inicial de un determinado proceso de cambio, tales como «bello»-«feo», «justo»-«injusto», etc. Sobre esta base, puede decirse, pues, que la estructura lógica mínima de un cambio cualquiera, en cuanto pasaje de un contrario al otro, es A→B, donde B equivale a no-A; y ello es así incluso en el caso de determinaciones (p. ej. cualidades) que, en principio, no parecerían oponerse, tales como, por ejemplo, «azul» y «rojo», ya que si se trata realmente de determinaciones diferentes, «rojo» debe poder contar como «no-azul», y, viceversa, «azul» debe poder contar como «no-rojo». 2) Entre dos determinaciones contrarias cualesquiera A y B (no-A) hay, en principio, sólo dos posibles procesos de cambio, también contrarios entre sí, a saber: el que va de A a B (no-A), y el que va de B (no-A) a A. Así, por ejemplo, en el caso de la contrariedad «caliente»-«frío», se tiene los procesos contrarios del calentarse y el enfriarse. Lo mismo vale para el caso particular de determinaciones del tipo de los estados, tales como el «estar despierto» y el «estar dormido», con los correlativos procesos del «despertarse» y el «dormirse». 3) En el caso particular del estado «estar vivo», el contrario correspondiente es el «estar muerto», y los procesos que van, respectivamente, de uno al otro contrario son los del nacer (o llegar a estar vivo) y el morir (o llegar a estar muerto). Ahora bien, 4) a) hay seres que han nacido y están vivos, y b) hay también seres que, habiendo estado vivos, mueren o bien ya están muertos. Por lo mismo, 5) habrá que asumir a) que los seres que han nacido y están vivos se han generado a partir de los que estaban en el estado opuesto, es decir, muertos, y, viceversa, b) que los seres que mueren y llegan a estar muertos son los mismos que antes estaban vivos. Y, por cierto, 6) lo establecido en 5b) no parece poder

ser puesto en cuestión, ya que se corresponde con un hecho de experiencia. Pero entonces 7) si se niega lo dicho en 5a) –que por sí mismo no resulta inmediatamente evidente–, se sigue que habrá que abandonar necesariamente también la suposición del carácter cíclico del devenir natural, pues los procesos del morir (corromperse) y del (re)nacer (generarse) no serían ya complementarios, en la medida en que se asume que todo lo que nace (se genera) debe morir (corromperse), mientras que lo que ha muerto (se ha destruido) no puede ya (re)nacer (volver a generarse). Por tanto, 8) habrá que asumir que el proceso del nacimiento (la generación) y la muerte (la corrupción) propio del devenir natural deberá detenerse, pues todo tendrá que llegar a estar en algún momento en un mismo y único estado, esto es, muerto (destruido).

Naturalmente, la persuasividad del argumento depende fuertemente de las presuposiciones de tipo cosmológico en las que se basa, en particular, la del carácter cíclico e incesante del devenir natural. Se trata, por cierto, de una asunción que se conecta, de modo directo, con rasgos elementales de la experiencia inmediata de la naturaleza, tal como esta tiene lugar, sobre todo, en las culturas arcaicas de carácter agrario: las alternancias fundamentales que marcan los ritmos básicos del devenir natural, tales como día/noche, verano/invierno, nacimiento/muerte, etc., parecen sugerir, en su constante recurrencia, la presencia de un proceso cíclico e incesante que abarca todas las cosas, y que posee sus propios principios de orden, que dan cuenta de su equilibrio interno y de su carácter homeostático o autocompensatorio, en particular, aquellos principios que determinan el ritmo relativamente regular de las alternancias entre los procesos de carácter opuesto. Por cierto, en la cultura griega arcaica se encuentran claras expresiones de esta visión del mundo, que se proyecta posteriormente y, con las modificaciones del caso, adquiere un papel protagónico también en la primera especulación

filosófica en torno al orden cósmico, su estructura y sus orígenes, tal como esta se desarrolla, de diferentes modos, en pensadores como Anaximandro, Heráclito, Empédocles, etc. Incluso un pensador bastante más tardío y tan sofisticado ya como Aristóteles, el brillante discípulo de Platón, construye todavía su compleja cosmología asumiendo el carácter cíclico, homeostático e incesante de los procesos naturales de cambio, a los que están sujetos los elementos inanimados y las especies vivas en la región del mundo situada por debajo de la luna. Sin embargo, el argumento de nuestro texto va decididamente más allá de lo que presupone habitualmente la concepción cíclica del devenir natural, la cual no exige, en principio, que sean cosas numéricamente idénticas las que nacen (se generan) y perecen (se corrompen) a través de las diferentes fases del ciclo cósmico. Por el contrario, basta, en principio, con asumir la eterna recurrencia de cosas del mismo tipo o la misma especie para poder dar cuenta del carácter cíclico e incesante del devenir natural, sin tener que asumir por ello que son exactamente las mismas cosas y los mismos procesos individuales los que se repiten en las diferentes fases del ciclo: a un invierno sigue un verano y a este otro invierno, que no es numéricamente, sino sólo específicamente idéntico al anterior. Hay fuentes antiguas que atribuyen a Pitágoras haber sido el primer pensador que introdujo en Grecia la idea de una eterna recurrencia de todas las cosas, al parecer, en el sentido fuerte que se basa en la noción de identidad numérica, y no meramente específica, y en conexión directa también con una concepción de la transmigración de las almas a través de las diferentes especies de animales (cf. Jenófanes 21 B 7 DK; Heródoto II 23). Sea como fuere, está claro que, al menos para el caso concreto de las almas, el argumento de Sócrates requiere asumir una concepción cíclica de este tipo, pues su posición implica que son las mismas almas individuales las que se separan del cuerpo en la muerte, para dirigirse a la

región de Hades, y posteriormente (re)nacer en un cuerpo diferente. De hecho, el argumento presupone que hay algo así como un stock fijo y dado de antemano de almas individuales, sujetas al proceso cíclico del morir y el (re)nacer, de modo tal que la persistencia del proceso sólo puede quedar garantizada si dichas almas no se destruyen a través de las sucesivas muertes y nacimientos. En efecto, al menos, si no se introduce otras premisas adicionales, tales como, por ejemplo, la de la existencia de un dios creador y omnipotente, tampoco podría suponerse que nuevas almas surgieran, sin más, de la nada e ingresaran, por así decir, desde fuera al ciclo de los nacimientos y las muertes.

Un segundo tipo de problemas que plantea el argumento tiene que ver con el recurso al principio básico según el cual los contrarios se generan siempre los unos a partir de los otros. Tomado en un sentido lo suficientemente amplio, como el propuesto en la reconstrucción del argumento ofrecida más arriba, dicho principio resulta trivialmente verdadero, en la medida en que en todo cambio los términos inicial y final pueden ser considerados, desde un punto de vista puramente formal, como ejemplos de la oposición existente entre A y no-A. Sin embargo, no es menos cierto que no toda relación de oposición corresponde, sin más, al caso de lo que puede llamarse una contradicción, en sentido estricto. En efecto, hay casos en los cuales la oposición no se da simplemente entre dos determinaciones polarmente opuestas, sino que deja lugar también para la existencia de determinaciones intermedias entre ambos extremos opuestos. Así, por ejemplo, determinaciones como «finito» e «infinito», «continuo» y «discreto», «corpóreo» e «incorpóreo» se oponen de un modo que no deja lugar para determinaciones intermedias, mientras que determinaciones como «azul» y «rojo», «bello» y «feo», «gordo» y «flaco» etc., dejan lugar para la existencia de correspondientes determinaciones intermedias. Ahora

bien, para poder ser aplicado del modo en que lo reclama el argumento de Sócrates, el principio que establece que los contrarios nacen los unos de los otros debe quedar restringido al caso de las oposiciones contradictorias, ya que, tomado en un sentido irrestricto, resulta evidentemente falso: si alguien llegó a ser bello o gordo, no se sigue por ello que antes fuera necesariamente feo o flaco, ya que existen casos intermedios entre esos extremos. Aquí, por tanto, no resulta, sin más, verdadero decir que un contrario se genera necesariamente a partir del otro, si por este último se entiende exclusivamente el otro término extremo, y no la clase complementaria que abarca la totalidad de las determinaciones diferentes de la primera existentes dentro del correspondiente género de cosas. No hay duda de que «vivo» y «muerto» constituyen una oposición contradictoria del tipo que requiere el argumento desarrollado por Sócrates. Pero también es cierto que el texto apela a otros ejemplos, que corresponden, más bien, al caso de oposiciones que no excluyen la existencia de términos intermedios (p. ej. «pequeño»-«grande», «débil»-«fuerte», «rápido»-«lento», «justo»-«injusto»), con el agravante de que en varias ocasiones se combina la oposición cualitativa entre dos determinaciones con una correspondiente comparación de grados o intensidades («más débil»-«más fuerte», «más rápido»-«más lento», «más justo»-«más injusto»). Esto último no sólo no favorece en nada la comprensión del punto de fondo, sino que puede, además, dar lugar a confusiones[59].

---

59. Para una penetrante discusión de los problemas vinculados con el recurso a los contrarios en el argumento véase Bostock (1986) p. 43-51; véase también la revisión del argumento que ofrece Gallop (1982). Una detallada y rigurosa reconstrucción de conjunto del argumento a partir del carácter cíclico del devenir natural, que intenta desactivar buena parte de las múltiples objeciones realizadas por los críticos, se encuentra ahora en Greco (1996).

Cuando Sócrates terminó de decir esto, Cebes tomó la palabra y replicó:

–Lo demás me parece que está bien dicho, Sócrates. Pero lo relativo al alma le produce una gran desconfianza a la 70a
gente: ¡no vaya a ser que al abandonar el cuerpo ya no exista más en ningún sitio, sino que se destruya y perezca el mismo día en que la persona muere, ni bien abandona el cuerpo, y que al salir se disperse y volatilice como el soplo o el humo, y ya no sea nada en ninguna parte! Pues, si realmente estuviera en alguna parte, recogida en sí misma y separada de estos males que acabas de exponer, habría una esperanza grande y bella, Sócrates, b
de que fuera verdad lo que dices. Pero hace falta, tal vez, no poca tarea de persuasión y convencimiento <para mostrar> que, tras haber muerto una persona, su alma todavía continúa existiendo y, además, posee algún tipo de poder y sabiduría[60].

–Dices la verdad, Cebes –dijo Sócrates–. ¿Pero qué haremos ahora? ¿Quieres que nos explayemos acerca del asunto, <para ver> si es verosímil o no que sea así?[61]

–Yo, en todo caso, oiría con gusto qué opinión tienes al respecto –dijo Cebes.

–Y, por cierto –añadió Sócrates–, no creo que nadie que

Como indica Rowe (1993) p. 152 s. *ad* 70a4-5, la alusión a una ible volatilización del alma, comparada en tal sentido con el humo, na clara reminiscencia de Homero, que emplea a menudo imá- es semejantes (cf. p. ej. *Ilíada* XXIII 100 s.; véase también XVI ; XXII 362). También la idea de una posible falta de conciencia y er vital del alma que se halla en la región de Hades deriva de la esentación homérica de la existencia cuasi fantasmal de las almas se hallan en la región subterránea de lo invisible (cf. *Ilíada* XXIII s.). En *República* III 386d-387a hay una referencia directa a esta ón homérica de la existencia *post mortem* del alma, que incluye citas uales de algunos pasajes relevantes de *Ilíada* y de *Odisea* XI.

Véase nota complementaria p. 234.

me oyera en este momento, ni siquiera si fuera escritor de comedias, iría a decir que me comporto como un charlatán, y que desarrollo argumentos sobre cosas que no me conciernen[62]. Si te parece, entonces, hay que examinar <el asunto>. Considerémoslo a partir de la siguiente pregunta: si efectivamente, una vez muertas las personas, sus almas están o no donde Hades. Pues bien, hay una vieja explicación, que hemos recordado[63], según la cual <las almas> están allí <abajo>, tras arribar desde aquí, y, además, llegan nuevamente aquí y nacen de entre los muertos. Y si esto es así, es decir, si los que están vivos vuelven a nacer de los que han muerto, entonces ¿qué otra cosa podría pasar con nuestras almas sino que estén allá <abajo>?[64]. Pues, sin duda, no podrían volver a nacer en caso de no existir <en alguna parte>. Y esto

---

62. Como es sabido, en su obra *Las Nubes* el comediógrafo Aristófanes pone a Sócrates como protagonista, y lo presenta de un modo que ha prestado sustento a su falsa imagen de filósofo de la naturaleza y sofista, sospechoso de ateísmo, al punto que en *Apología* Sócrates lo menciona como uno de sus primeros acusadores, que dieron origen a la mala fama que posteriormente condujo a su juicio y condena (véase 18c, 19c). Pero, como señala Burnet (1911) p. 47 *ad* 70c1, hubo también otros escritores de comedias que tomaron a Sócrates como objeto de burla. En lo que respecta más concretamente al cargo de charlatanería (*adoleschía*) y de especular sobre temas que, en rigor, no le incumben, cargo usual en este tipo de sátiras y reflejado ya en *Apología*, Olimpiodoro, *In Phaedonem ad* 70b, cita al comediógrafo Éupolis, que se refiere a Sócrates en términos muy semejantes (cf. frag. 352 Kock). La réplica irónica de Sócrates es obvia: nadie va a poder decir ahora que al ocuparse de la inmortalidad del alma, justamente en el momento de tener que enfrentar la muerte, Sócrates divaga sobre asuntos que no le conciernen.

63. Cf. 63c, 69c. La misma doctrina tradicional es mencionada ya en *Menón* 81a, y todo indica que se trata de una referencia al complejo de creencias característico de las tradiciones órfica y pitagórica (véase también nota complementaria 35, p. 228).

64. Véase nota complementaria p. 234.

sería prueba suficiente de que así es, si realmente resultara claro que los que están vivos no nacen de ninguna otra parte que de los muertos. En cambio, si no fuera así, haría falta algún otro argumento.

–Por cierto –dijo Cebes.

–Pues bien –continuó Sócrates–, si quieres comprenderlo más fácilmente, no consideres el asunto con referencia sólo a los seres humanos, sino también con referencia a todos los animales y las plantas y, en suma, con respecto a todo aquello que admite generación: ¿acaso no vemos que todas las cosas se generan de este modo, a saber, que los contrarios no se generan de ninguna otra parte sino de sus contrarios? Y esto vale para todo aquello de e
lo cual efectivamente hay un contrario, tal como, por ejemplo, lo bello es contrario de lo feo, lo justo de lo injusto, y del mismo modo los muchísimos otros casos <de este tipo>. Consideremos, pues, el siguiente punto: ¿acaso no resulta forzoso que todo aquello de lo cual hay un contrario no se genere de ninguna otra cosa sino de su propio contrario? Por ejemplo, cuando se genera algo más grande, ¿no es forzoso que sea a partir de lo que antes era más pequeño como llega después a ser más grande?

–Sí.

–¿Y no es verdad que si llega a ser más pequeño, será a partir de lo que antes era más grande como llegue después a ser más pequeño? 71a

–Así es –dijo Cebes.

–Y, del mismo modo, lo más débil <se genera> a partir de lo más fuerte, y lo más rápido a partir de lo más lento, ¿no?

–Ciertamente.

–¿Y lo peor no se generará de lo mejor, y lo más justo de lo más injusto?

–¡Y cómo no!

–¿Tenemos suficiente con esto respecto de que todas las cosas se generan de este modo: las cosas opuestas a partir de las opuestas? –preguntó Sócrates.

–Por cierto.

–¿Y qué hay, a su vez, de lo siguiente? ¿No hay en las cosas de esta índole, para cada pareja <de contrarios>, también algo así como dos procesos de generación entre ambos contrarios: uno que va del primero al segundo y, viceversa, uno que va del segundo al primero? En efecto, entre una cosa más grande y una más pequeña están el crecimiento y la disminución; y, de este modo, denominamos a uno <de esos procesos> crecer y al otro, disminuir. ¿No es así?

–Sí –dijo Cebes.

–¿Y no es así también en el caso del descomponerse y del componerse, del enfriarse y del calentarse y de todos los <procesos de este tipo>, aun cuando en algunos casos no usamos nombres <para designarlos>? Pero, de hecho, es forzoso que sea así en todos los casos: las cosas <contrarias> se generan unas de otras, y hay un proceso de generación que va de cada una de ellas hacia la otra. ¿No es verdad?

–Completamente –dijo Cebes.

–Ahora bien, ¿hay algo contrario al estar vivo, así como el estar dormido <es contrario> al estar despierto?

–Claro que sí –dijo Cebes.

–¿Qué es?

–El estar muerto –respondió Cebes.

–¿Y no es verdad que estas <dos> cosas se generan la una de la otra, si efectivamente son contrarias, y que hay dos procesos de generación intermedios para la pareja que forman ambas?

–Por supuesto.

–Pues bien, yo te mencionaré una de las parejas a las que me refería ahora mismo, con sus <correspondientes> procesos de generación, y tú me dirás la otra –dijo Sócrates–. Llamo a uno <de los contrarios> estar dormido y al otro, estar despierto, y <digo que> el estar despierto se genera a partir del estar dormido, así como el estar dormido a partir del estar despierto. Sus <correspon- d
dientes> procesos de generación son el dormirse y el despertarse, respectivamente. ¿Te resulta suficiente o no?

–Por completo.

–Dame entonces también tú una explicación correspondiente acerca de la vida y la muerte –dijo–. ¿No afirmas que el estar muerto es opuesto al vivir?

–Así lo hago.

–¿Y que se generan el uno del otro?

–Sí.

–¿Qué es entonces lo que se genera de lo que está vivo?

–Lo que está muerto –respondió Cebes.

–¿Y de lo que está muerto? –preguntó Sócrates.

–Hay que admitir forzosamente que lo que está vivo.

–Por lo tanto, Cebes, ¿se generan a partir de los que están muertos los seres vivos y las personas vivas?

–Aparentemente –respondió Cebes. e

–Por tanto, nuestras almas están donde Hades –dijo Sócrates.

–Así parece.

–¿Y no es verdad que, al menos, uno de los procesos de generación concernientes a estos <contrarios> resulta manifiesto? Pues el morir es, sin duda, manifiesto, ¿o no?

–Por cierto –respondió Cebes.

–¿Qué haremos entonces? –dijo–. ¿No postularemos en compensación el proceso de generación contrario o dejaremos a la naturaleza coja de ese lado? ¿No es forzoso postular en compensación un proceso de generación contrario al morir?

–Totalmente –respondió Cebes.

–¿Y cuál es?

–El revivir.

–¿Y no es verdad que, si efectivamente existe el revivir, este, el revivir, sería un proceso de generación que va de los muertos hacia los vivos? –preguntó Sócrates.

–Ciertamente.

–Entonces, quedamos de acuerdo también en este aspecto: los vivos se han generado a partir de los muertos, en no menor medida que los muertos a partir de los vivos. Y nos ha parecido que, si esto es así, sería, sin duda, prueba suficiente de que las almas de los que han muerto están forzosamente en alguna parte, desde donde vuelven a nacer.

–A partir de lo que hemos acordado, Sócrates, me parece que forzosamente es así –dijo Cebes.

–Pues bien, Cebes –dijo Sócrates–, considéralo ahora del siguiente modo, <para que veas> que tampoco es injusto el acuerdo que hemos alcanzado, según me parece. En efecto, si entre las cosas sujetas a generación las unas no compensaran a las otras, como si giraran en círculo, y si, en cambio, el proceso de generación procediera en línea recta exclusivamente de un <contrario> al otro, sin retornar de nuevo hacia el primero ni darse la vuelta, comprendes que todas las cosas adquirirían finalmente el mismo carácter, se encontrarían en el mismo estado y dejarían de generarse. ¿No es así?

–¿Qué quieres decir? –preguntó Cebes.

–Lo que digo no es nada difícil de comprender –continuó Sócrates–. Por ejemplo, si existiera el quedarse dormido, pero no lo compensara el despertarse como proceso de generación a partir de lo que está dormido, comprendes c
que finalmente todo haría que el caso de Endimión se revelara como una nimiedad y ya no se distinguiera en ningún aspecto, al encontrarse también todas las demás cosas en el mismo estado que él, es decir, durmiendo[65]. Y si todo estuviera mezclado y nada separado, de pronto se habría producido aquello de Anaxágoras: «todas las cosas juntas»[66]. De igual modo, Cebes, si todo lo que par-

---

Según la versión más difundida en las fuentes antiguas, Endimión, de los eolios, sería hijo de Etlio, un hijo de Zeus, y de Cálice, aunque eces se lo presenta también como hijo directo de Zeus. Endimión ría tenido una relación amorosa con Selene, la luna, en virtud de lo l Zeus le concedió el deseo de dormir eternamente, lo que, a su vez, ermitió permanecer joven por siempre. Otras versiones señalan, en nbio, que Selene lo conoció y se enamoró de su belleza, cuando él dormía eternamente en una gruta del monte Latmos, en Caria. En sentido, Sócrates sugiere irónicamente que el caso de Endimión no ultaría para nada excepcional ni digno de una leyenda, si hubiera suponer que el proceso del dormirse no queda compensado por proceso, de sentido inverso, del despertarse, ya que entonces todo que se duerme quedaría dormido para siempre.

Sócrates cita aquí de modo literal, aunque incompleto, una famosa itencia de Anaxágoras (cf. 59 B 1 DK), el filósofo de la naturaleza al posteriormente (97b-98d) le adjudicará un papel muy importante su propio desarrollo intelectual. Es manifiesto, sin embargo, que hace a interpretación bastante libre del sentido de la sentencia, ya que axágoras se refiere claramente a la existencia de una mezcla o masa pórea originaria de la que surge por separación la multiplicidad de las diferentes que se observan en el mundo. Por su parte, Sócrates de, más bien, a una hipotética situación en la cual todas las cosas uvieran en uno y el mismo estado, es decir, durmiendo, y no a un ado de mezcla o confusión en una única masa corpórea.

ticipa de la vida muriera, y si, una vez que han muerto, las cosas muertas permanecieran en esa condición y ya no revivieran nuevamente, ¿no resulta acaso altamente forzoso que, al final, todas ellas estén muertas, y ninguna viva? Pues si las cosas vivas se generan a partir de las otras, y si las cosas vivas mueren, ¿qué ardid habría para impedir que todas ellas se consuman en la muerte?[67].

-Me parece que ninguno, Sócrates. Lo que dices me parece completamente cierto -respondió Cebes.

-Pues, en mi opinión, lo es más que ninguna otra cosa, Cebes -dijo Sócrates-. Y no nos engañamos al admitirlo, sino que realmente existe el revivir, y es a partir de los muertos como se generan los vivos, y las almas de los muertos existen.

2. Argumento a partir de la reminiscencia (72e1-78b3)

El argumento a partir del carácter cíclico del devenir natural pretende haber mostrado que el alma existe tras la muerte. Por su parte, el presente argumento, que introduce algunas de las tesis más características de la filosofía platónica, está destinado a mostrar, más bien, que el alma necesariamente tiene que haber existido antes de encarnarse en un cuerpo, y que en dicho estado poseía la capacidad de conocer. De este modo, Sócrates retoma expresamente un punto específico que había sido mencionado ya en la objeción que dio lugar a la réplica basada en el primer argumento, pero que dicho argumento no consideró aún de modo expreso: si efectivamente puede atribuirse algún tipo de capacidad cognoscitiva al alma, cuando existe separada del cuerpo (cf. 70b2-4). Llamativo es el hecho de que el argumento desarrollado por Sócrates no es introducido en este caso como respuesta a una réplica.

67. Véase nota complementaria p. 235.

Platón apela, más bien, a un recurso de tipo teatral, que le permite desplegar en una breve escena una preciosa muestra de ironía al estilo socrático. En efecto, la referencia a la tesis según la cual lo que habitualmente se denomina aprendizaje (*máthesis*) es, en realidad, rememoración o reminiscencia (*anámnesis*) es introducida no por Sócrates mismo, sino por Cebes, quien ve en ella una suerte de ratificación adicional de lo que establecía la conclusión del argumento a partir del carácter cíclico del devenir natural. Sintomático es el hecho de que Cebes presenta dicha tesis como algo que Sócrates solía exponer a menudo (cf. 72e2-3), y la posterior explicación que el propio Cebes da a Simias (cf. 73a7-b2) deja en claro que lo que se tiene en vista aquí es la famosa escena del esclavo de Menón 82b-86c, en la que, guiándolo por medio de preguntas adecuadas, Sócrates logra que un joven sirviente que no sabe matemáticas resuelva satisfactoriamente determinados problemas elementales de geometría[68]. El detalle irónico, y altamente significativo, de la presentación del tema en Fedón reside en el hecho de que, al oír la explicación que le da su amigo Cebes, Simias se muestra extrañado, aunque no desconfiado, y expresa no recordar en qué argumentos se apoyaba la tesis de que el aprendizaje es rememoración, y pide, por tanto, que se los hagan recordar, de modo de poder experimentar respecto de la mencionada tesis eso mismo que ella establece (cf. 73b6-7). Esto le da a Sócrates la oportunidad de desarrollar una línea de argumentación diferente de la que Cebes había intentado recapitular. La nueva argumentación desarrollada por Sócrates en el texto (cf. 73c1-77a5) puede resumirse del siguiente modo.

1) Sócrates comienza con una breve reflexión en torno a lo que supone, en general, hablar de recuerdo o rememoración:

---

68. Véase la traducción y el análisis en Gómez Lobo (2004) p. 59-79.

sólo puede decirse que se recuerda una determinada cosa, cuando se trata de algo que se ha conocido previamente de modo directo e independiente del acto que permite recordarlo, más precisamente, a través de la percepción.

2) Pero, además de esta primera dependencia, concerniente a la procedencia originaria del contenido rememorado en cada caso, el acto de rememoración suele depender de la percepción también en un segundo sentido, a saber: en la medida en que la percepción opera frecuentemente como el estímulo que, por así decir, gatilla el acto de rememoración, como tal. Esto, que es característico de los actos de rememoración no inducidos de modo voluntario por el propio sujeto, ocurre sobre la base de lo que la psicología denominó posteriormente las leyes de la asociación, algunas de las cuales fueron reconocidas de modo expreso ya por Platón y Aristóteles. En nuestro texto, Sócrates se refiere a dos de las más importantes: a) la asociación por contigüidad, tal como ocurre cuando la percepción de una cosa (p. ej. una lira) hace recordar otra cosa que la acompaña habitualmente (*v. gr.* el muchacho que solía tocarla), aunque esta última se encuentre ausente en el momento de percibir la primera; y b) la asociación por semejanza, tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de un retrato, que hace recordar a la persona retratada.

3) El caso específico de la asociación por contigüidad puede ser dejado de lado, pues no posee relevancia ulterior para el argumento. En cambio, el caso de la rememoración basada en la asociación por semejanza resulta fundamental a los fines que se propone Sócrates. La razón de esta importancia se conecta con el papel central que desempeña la noción de semejanza en la concepción platónica acerca de la relación entre las Ideas y las cosas sensibles que las ejemplifican. La rememoración no siempre ocurre sobre la base de semejanza entre lo que perceptivamente dispara el proceso de rememoración y lo rememorado mismo. Pero allí donde efectivamente

hay semejanza entre ambas cosas, pueden darse, a su vez, dos tipos diferentes de situaciones, según se trate de un acto de rememoración que vincula i) dos o más cosas perceptibles, de las cuales la(s) una(s) oficia(n) de disparador(es) del acto de rememoración y la(s) otra(s) como lo rememorado en dicho acto, o bien ii) una o más cosas perceptibles que ofician como disparador del acto de rememoración, por un lado, y algo que ya no es de índole sensible, sino, más bien, inteligible, que oficia como lo rememorado en dicho acto, por el otro. En el caso i) se tiene lo que puede denominarse un acto de anámnesis por semejanza de carácter horizontal, en la medida en que no involucra un salto ontológico del orden de lo sensible al orden de lo inteligible; en el caso ii) se tiene, en cambio, un acto de anámnesis por semejanza de carácter vertical, que supone el salto del ámbito ontológico de lo sensible al de lo inteligible. Sócrates comienza poniendo un ejemplo del tipo i), para luego ilustrar el caso del tipo ii), que es el que realmente interesa a los fines del argumento.

4) El caso i) es empleado para mostrar que toda conciencia de semejanza entre dos cosas subyacente a un acto de rememoración de la una por medio de la otra involucra, de modo concomitante, un momento latente de conciencia de la diferencia que media entre la cosa que oficia de disparador del acto de rememoración y la cosa rememorada, ya que de lo contrario, es decir, si se identificara por completo ambas cosas, resultaría imposible que una de ellas evoque a la otra como a algo diferente. Ahora bien, tomada en abstracto, la relación «ser semejante a...» es una relación de carácter reflejo, tal que si A es semejante a B, se sigue necesariamente que también B es semejante a A. Sin embargo, este no es, sin más, el modo en que Sócrates trata la relación de semejanza en el texto, pues la semejanza no es considerada aquí en abstracto, sino, más bien, en su función específica como fundamento de un determinado acto concreto de rememoración, que

posee una dirección determinada de antemano: la que va de lo percibido directamente a lo rememorado a través de ello, y no viceversa. Este punto, no siempre adecuadamente enfatizado por los intérpretes, explica el hecho de que, sobre la base del simple ejemplo de la relación existente entre Simias y su retrato, Sócrates pueda concluir que, en el caso de la semejanza que subyace a un acto de rememoración, el tipo de conciencia de diferencia concomitante es necesariamente el de una conciencia de la deficiencia de aquello que dispara la rememoración, para ser, sin más, identificado con lo rememorado mismo: el retrato hace recordar al original, justamente en la medida en que lo representa de modo sólo imperfecto y no puede, sin más, sustituirlo. Una lisa y llana identificación de lo que representa por medio de semejanza con aquello mismo a lo que representa, lejos de facilitar el acto de rememoración, más bien, lo haría como tal imposible, por la sencilla razón de que si se cree estar en presencia de la cosa representada misma, ya no se cree estar recordándola: más bien se cree, erróneamente, estar percibiéndola de modo directo, tal como ocurre en determinados tipos de espejismos o alucinaciones.

5) Sobre esta base, Sócrates está en condiciones de trasladar el modelo explicativo así esbozado al caso ii), que, además de la relación de semejanza entre lo que dispara la rememoración y lo rememorado, involucra, como se dijo ya, la necesidad de dar cuenta también del salto ontológico que va del ámbito de lo sensible al ámbito de lo inteligible. Para ello, escoge como punto de partida un nuevo tipo de ejemplo, sustancialmente más complejo, ya que, además de la relación que vincula en el plano horizontal dos o más cosas sensibles entre sí, pone en juego también la relación que en el plano vertical vincula dichas cosas sensibles, a través de una determinada propiedad que poseen de modo comparti-

do, con la correspondiente Idea ejemplificada por ellas[69]. La necesidad de incluir en la consideración los dos planos mencionados, el horizontal y el vertical, trae consigo un cambio correspondiente en la estructura misma de los ejemplos: del caso de la percepción de cosas (estructuras del tipo «ver X», donde «X» corresponde a un término nominal que designa un objeto, p. ej., «el retrato de Simias») se pasa, de modo casi inadvertido, al caso de la percepción de hechos o estados de cosas (estructuras del tipo «ver X como y» o bien «ver que X es y», donde «X» corresponde a el o los términos que designan a uno o más objetos, e «y» a el o los términos que designan la correspondiente propiedad). El ejemplo mencionado por Sócrates, que remite al caso de dos leños o dos piedras iguales, corresponde al juicio perceptivo «veo los leños (las piedras) A y B como iguales» o bien «veo que los leños (las piedras) A y B son iguales», el cual, formulado en el modo de la mera afirmación de un hecho y sin referencia expresa al acto de percepción, corresponde al enunciado «los leños (las piedras) A y B son iguales». El empleo del ejemplo tiene claramente la intención de enfatizar, al mismo tiempo, la semejanza y la diferencia de los leños (o las piedras) iguales entre sí, respecto de la Idea de Igualdad, que ellos mismos, precisamente en la medida en que son iguales entre sí, ejemplifican. El ejemplo es intencionadamente complejo, ya que apela a un caso en el cual el predicado del enunciado es de tipo relacional, y no monádico (como sería, p. ej., el caso de enunciados como «los leños son alargados», «las piedras son redondas», etc.). Dejando de lado el conocido hecho de que Platón, como posteriormente también Aristóteles, parece tender a asimilar los enunciados con predicado relacional, desde el punto de

69. Para un análisis más detallado de los casos presentados en el pasaje, me permito remitir a la discusión en Vigo (1999) p. 113-119, cuyos lineamientos generales sigo también aquí.

vista lógico, al caso básico de los enunciados no-relacionales de la forma S-P, lo relevante para el desarrollo del argumento reside, como se dijo ya, en que el ejemplo pone en juego, a la vez, dos tipos diferentes de relaciones, a saber: por un lado, a) la relación que, en el plano horizontal, vincula entre sí los leños (o las piedras), es decir, dos cosas sensibles; por otro lado, b) la relación que, en el plano vertical, vincula a tales cosas sensibles o, dicho de modo más preciso, al plexo relacional en el que ambas quedan insertas cuando se las considera en su relación mutua –es decir, como iguales– con la Idea que ejemplifican, es decir, con la Idea de Igualdad. La relación a) es una relación que se da entre cosas sensibles dotadas de determinadas propiedades, más concretamente, una relación de igualdad (cf. 74b5). Por su parte, la relación b) es una relación que vincula dos (o más) cosas sensibles relacionadas entre sí como iguales con la Idea ejemplificada por dicha relación, más concretamente, con la Idea de Igualdad (cf. 74a12: autò tò íson, 74c1: autà tà ísa).

Ahora bien, 6) esta relación entre ambas cosas sensibles relacionadas entre sí y la Idea por ellas ejemplificada, es decir, la relación b) del punto 5), ya no es como tal una relación de igualdad, sino, más bien, sólo de semejanza. En efecto, junto con ejemplificar en el ámbito sensible la Idea de Igualdad, y precisamente en la medida en que sólo la representan sensiblemente, los leños (las piedras) sólo reflejan la Igualdad misma de un modo deficiente e imperfecto, como si «aspiraran» a ella (cf. 74d10, 75a2), sin poder realmente alcanzarla (cf. 74d4-75a2). Las razones de esta esencial deficiencia de toda representación sensible de una Idea como la de Igualdad son múltiples, pero se reducen, en definitiva, al carácter complejo (no simple) y a la sujeción al cambio propios de toda realidad sensible, a saber: i) en la medida en que presentan una multiplicidad de diferentes determinaciones y aspectos, las cosas sensibles son iguales sólo parcialmente, es decir, sólo

en determinados aspectos, pero no en otros, lo que permite considerarlas, a la vez, como «iguales» (en ciertos aspectos) y como «desiguales» (en otros); además, ii) en cuanto están sujetas a cambio, las cosas sensibles pueden, a través de las diferentes fases de su existencia temporal, dejar de ser «iguales» en determinados aspectos, para pasar a ser «desiguales» en todos o bien algunos de esos mismos aspectos. Sea como fuere, lo decisivo para los fines del argumento es la constatación de que la relación entre las cosas sensibles iguales y la Idea de Igualdad es una relación de semejanza, análoga a la existente entre la copia o imagen (el retrato) y el correspondiente original (la persona retratada).

Pues bien, 7) si se considera el hecho de que en el caso de las cosas iguales la reminiscencia remite a algo que, como la Idea de Igualdad, nunca puede hacerse accesible, como tal, a través de la experiencia sensible misma, se sigue entonces que el acceso originario a aquello que resulta así rememorado tiene que haberse producido antes del que el alma llegue a nacer y existir encarnada en un cuerpo. Algo análogo vale también para el caso de todas las otras Ideas que pueden ser ejemplificadas imperfectamente y, así, rememoradas por las cosas sensibles, tales como lo Mayor, lo Menor, lo Bueno, lo Justo, lo Sagrado.

Por último, 8) si efectivamente hay que presuponer que el alma ha tenido un conocimiento directo de las entidades ideales antes del nacimiento, se hace necesario explicar también la razón por la cual dicho conocimiento no se encuentra inmediatamente activado como tal, sino que necesita ser evocado por los contenidos que nos ofrece la experiencia sensible. Y todo indica que dicha razón ha de ser buscada justamente en las condiciones vinculadas con la encarnación y el nacimiento mismos, que producirían el olvido de aquello que había sido experimentado y conocido originalmente por el alma, antes de su existencia encarnada.

Sobre esta base Sócrates cree poder extraer una doble conclusión, a saber: a) que, al menos allí donde involucra la referencia a contenidos de carácter ideal, lo que habitualmente se llama aprendizaje debe comprenderse, más bien, en términos de reminiscencia, y no como la mera incorporación desde el exterior de conocimientos nuevos; y b) que el peculiar tipo de fenómeno de reminiscencia que tiene lugar en estos casos, justamente en la medida en que el proceso de rememoración queda referido a entidades ideales que no pueden ser dadas a través de la experiencia sensible, sólo queda suficientemente explicado si se supone que el alma tuvo un acceso originario al ámbito de lo ideal, antes del nacimiento y la existencia encarnada. El alma debe, pues, preexistir al cuerpo. La objeción obvia a la que queda expuesto el argumento así desarrollado es señalada expresamente por Simias y Cebes en el texto, a saber: aun cuando se aceptara la argumentación desarrollada en todos sus puntos y sus consecuencias, quedaría en pie el hecho de que sólo se habría mostrado la necesidad de admitir la preexistencia del alma respecto del cuerpo, pero no que pueda seguir existiendo sin él también después de la muerte. Esta constatación señala, pues, la insuficiencia del argumento, como prueba de la inmortalidad del alma. Sócrates reconoce el hecho, y sugiere una nueva solución: el argumento a partir de la reminiscencia debe ser complementado por medio del argumento anterior, basado en el carácter cíclico del cambio, ya que, tomados conjuntamente, ambos proveen una prueba satisfactoria de la inmortalidad del alma. En efecto, bajo las condiciones restrictivas que establece dicho argumento, referidas al hecho de que los que están vivos sólo pueden nacer a partir de los que ya han muerto, la prueba de la preexistencia del alma provee, al mismo tiempo, una prueba de su persistencia después de la muerte, si ha de suponerse que el cambio natural posee un carácter cíclico e incesante. De todos modos, los interlocutores quedan de acuerdo en la conveniencia de

ofrecer un argumento adicional, destinado a mostrar que el alma puede seguir existiendo tras la muerte, sin dispersarse al momento de la separación del cuerpo.

-Ciertamente -replicó Cebes-. Y lo mismo resulta, e
Sócrates, de acuerdo con aquella explicación, si es ver-
dadera, que acostumbrabas exponer a menudo: la de
que el aprendizaje no resulta ser en nosotros otra cosa
que reminiscencia. También según esta <explicación>
resulta forzoso, sin duda, que hayamos aprendido en
un tiempo anterior aquello de lo que ahora tenemos
reminiscencia. Pero ello sería imposible, si nuestra alma 73a
no hubiera estado en alguna parte antes de nacer bajo
su actual forma humana. En consecuencia, también por
este lado el alma parece ser inmortal.

-Pero, Cebes -dijo Simias, tomando la palabra-, ¿cuáles son los argumentos que lo demuestran? Recuérdamelos, pues en este momento no me acuerdo muy bien.

-<Se demuestra> por medio de un excelente argumento
-dijo Cebes-: que las personas interrogadas, si se las inte-
rroga bien, dicen por sí mismas cómo son <realmente>
todas las cosas. Y, sin embargo, si no estuviera presente
en ellas un conocimiento y una explicación correcta <del
asunto>, no serían capaces de hacerlo. En tal caso, si se
recurre a diagramas o alguna otra cosa de esa índole, allí b
queda demostrado del modo más claro que así es.

-Si con esto no te persuades, Simias, considera si, viéndolo del siguiente modo, puedes compartir la misma opinión -dijo Sócrates-. Pues, ciertamente, desconfías de que el llamado aprendizaje pueda ser reminiscencia.

¿No es verdad?

–¡No desconfío para nada! –respondió Simias–. Pero necesito que me pase eso mismo acerca de lo cual versa la explicación: que me hagan recordar. Y ya casi me he acordado y persuadido a partir de lo que intentó decir Cebes. Pero no menos querría oír ahora de qué modo te has propuesto explicarlo tú.

–Lo haré del siguiente modo –dijo Sócrates–. Sin duda, estamos de acuerdo en que, para que alguien recuerde algo, tiene que haber conocido eso mismo en algún momento anterior.

–Por cierto –respondió Simias.

–¿Y acaso no estamos de acuerdo también en que cuando se produce conocimiento de tal modo, se trata de reminiscencia? Me refiero al siguiente tipo de caso: si alguien al ver, oír o tener otro tipo de percepción de una cosa no solo toma nota de ella, sino que también concibe otra cosa diferente, cuyo conocimiento no es el mismo, sino uno diferente <del de la primera>, ¿acaso no decimos con razón que se ha acordado de aquello de lo cual tuvo tal representación?

–¿Qué quieres decir?

–Por ejemplo, lo siguiente: el conocimiento de un hombre y de una lira es, sin duda, diferente.

–Desde luego.

–Y sabes lo que les pasa a los amantes, cuando ven la lira, la túnica o alguna otra cosa de las que usan habitualmente sus muchachos: reconocen la lira y conciben en su pensamiento la figura del muchacho a quien pertenecía la lira, ¿no es así? Y esto es reminiscencia, tal como cuando uno, al ver a Simias, muchas veces se acuerda de Cebes, y habría, sin duda, incontables otros casos del mismo tipo.

–Ciertamente incontables, por Zeus –dijo Simias.

–¿Y no es cierto que tal cosa constituye un tipo de reminiscencia? –continuó Sócrates–. Y especialmente cuando uno hace esta experiencia con referencia a aquellas cosas que ya había olvidado a causa del tiempo y de no haberlas vuelto a contemplar, ¿no?

–Completamente –respondió Simias.

–¿Y no es posible acordarse de un hombre, al ver el dibujo de un caballo, o bien de una lira, o acordarse de Cebes, al ver un retrato de Simias?

–Por cierto.

–¿Y no es posible, al ver un retrato de Simias, acordarse de Simias mismo?

–Ciertamente –respondió Simias.

–Pues bien, ¿no ocurre en todos estos casos que la reminiscencia tiene lugar tanto a partir de cosas semejantes como a partir de cosas desemejantes?

–Así es.

–Ahora bien, cuando alguien tiene reminiscencia de algo a partir de cosas semejantes, ¿acaso no es forzoso que, a modo de experiencia concomitante, repare también en el hecho de si estas últimas resultan o no de algún modo deficientes en su semejanza respecto de aquello de lo cual lo hacen acordar?

–Es forzoso –respondió Simias.

–Examina ahora –continuó Sócrates– si las cosas son del siguiente modo. Afirmamos, sin duda, que existe algo igual. No me refiero a un leño <igual> a otro leño, ni a una piedra <igual> a otra piedra, ni a ninguna de tales cosas, sino a algo diferente, al margen de todas ellas: lo igual mismo. ¿Afirmaremos que hay algo <así> o no?

–¡Desde luego que lo afirmaremos, por Zeus! ¡Y enfáticamente! –dijo Simias.

–¿Y no es verdad que sabemos incluso qué es?

–Ciertamente –dijo Simias.

–¿De dónde hemos obtenido el conocimiento de esto? ¿No es cierto que no es a partir de las cosas que mencionábamos hace un momento, es decir, que no es a partir de ver que leños, piedras u otras cosas son iguales como llegamos a concebir eso otro, que es diferente de tales cosas? ¿O no te parece diferente? Considera <la cuestión> también del siguiente modo: ¿acaso piedras iguales o leños <iguales>, sin dejar de ser los mismos, no se revelan a veces como iguales a una cosa, pero no a otra?[70]

–Completamente.

–¿Y se ha dado alguna vez el caso de que las cosas iguales en sí mismas se te revelen como desiguales o bien la igualdad como desigualdad?[71]

–Jamás, Sócrates.

–Por lo tanto, no son lo mismo cosas iguales como las antes mencionadas y lo igual mismo[72].

–Me parece que de ningún modo, Sócrates.

–Y, sin embargo, es a partir de tales cosas iguales, que son diferentes de aquello otro, lo igual <mismo>, como llegaste a concebir y obtener el conocimiento de esto último, ¿no? –preguntó Sócrates.

–Lo que dices es completamente cierto –respondió Simias.

–¿Y no es o bien semejante a ellas o bien desemejante?

–Por cierto.

–De todos modos, no hace diferencia –dijo Sócrates–.

---

70. Véase nota complementaria p. 236.
71. Véase nota complementaria p. 237.
72. Véase nota complementaria p. 238.

Basta que, al ver una cosa, concibas a partir de esa visión d
otra cosa diferente, sea semejante o desemejante, para que ello constituya forzosamente <un fenómeno de> reminiscencia[73].

–Absolutamente.

–¿Y en el caso de los leños y, en general, de las cosas iguales que mencionábamos hace poco experimentamos algo semejante? ¿Acaso nos parece que son iguales del mismo modo que aquello que es igual por sí mismo o bien se quedan cortas en alguna medida, como para ser de la misma índole que lo igual? ¿O no <se quedan cortas> en nada?

–Se quedan cortas, y por mucho –respondió Simias.

–¿Y no es verdad que cuando alguien, al ver algo, piensa para sí: «Esto que estoy viendo ahora pretende ser como
tal otra cosa entre las cosas existentes, pero se queda e
corto y no logra ser como ella, sino que es peor», entonces resulta forzoso que el que así piensa haya tenido la oportunidad de contemplar aquello con referencia a lo cual afirma que lo <que ve ahora> resulta semejante, pero se queda corto? ¿Estamos de acuerdo?

–Forzosamente.

–¿E hicimos también nosotros una experiencia de este tipo, con respecto a las cosas iguales y lo igual mismo, o no?

–Completamente.

–Resulta forzoso, por lo tanto, que hayamos contemplado
lo igual antes del momento en que por primera vez, al 75a
ver tales o cuales cosas iguales, se nos ocurriera el pensamiento de que todas ellas aspiran a ser como lo igual, pero se quedan cortas.

Véase nota complementaria p. 238.

–Así es.

–Ahora bien, también estamos de acuerdo en lo siguiente: no hemos obtenido tal pensamiento ni podríamos obtenerlo a partir de otra cosa que del ver, del tocar o de alguna otra de las percepciones. Me refiero a todas ellas como a una misma cosa.

–Y, efectivamente, son lo mismo, Sócrates, a los fines de lo que pretende mostrar el argumento.

–Pues bien, es a partir de tales percepciones como resulta necesario pensar que todo aquello que <se ofrece> en ellas aspira a aquello que es igual, pero se queda corto respecto de ello. ¿O lo formularemos de otro modo?

–Así.

–Por consiguiente, es necesario, al parecer, que, antes de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones, hayamos obtenido precisamente conocimiento acerca de qué es lo igual mismo, si hemos de poder referir las cosas iguales <dadas> a partir de las percepciones a aquello <otro>, <como para comprender> que todas las cosas de esa índole se esfuerzan por ser como aquello, pero se quedan cortas en comparación.

–Resulta forzoso a partir de lo dicho antes, Sócrates.

–¿Y no es verdad que apenas nacidos ya veíamos, oíamos y teníamos también las demás percepciones?

–Por cierto.

–¿Es necesario entonces, y <de hecho> lo estamos afirmando, que hayamos obtenido el conocimiento de lo igual antes de eso?

–Sí.

–En consecuencia, resulta forzoso, según parece, que hayamos obtenido tal <conocimiento> antes de nacer.

–Así parece.

–¿Y no es cierto que si, por haberlo obtenido antes del nacimiento, nacimos <ya> poseyéndolo, entonces conocíamos, tanto antes de nacer como apenas nacidos, no solo lo igual, lo mayor y lo menor, sino también la totalidad de las cosas de esa índole? Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual <mismo> en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo d
justo, a lo sagrado y, como digo, a la totalidad de las cosas que señalizamos por medio de la caracterización «lo que es...», que son aquello a lo que apuntan las preguntas que hacemos <bajo la forma interrogativa correspondiente> y las respuestas que damos a ellas[74]. Por tanto, resulta forzoso que hayamos obtenido el conocimiento de todas y cada una de ellas antes de nacer.

–Así es.

–Y si, habiendo obtenido <el conocimiento de tales cosas>, no lo hemos olvidado en cada caso[75], entonces <resulta forzoso> también que nazcamos siempre do-

---

74. Sócrates se refiere a la clásica pregunta «qué es X», por medio de la cual, en los diálogos tempranos de Platón, impulsa, una y otra vez, a sus interlocutores a la búsqueda de una definición que dé cuenta del significado de los términos en torno a los cuales versan sus conversaciones, tales como «valentía», «piedad», «virtud», etc. En un diálogo tan temprano como *Eutifrón* la pregunta «qué es X» ya aparece expresamente asociada con la definición, y esta, a su vez, con la forma (*idéa*) y la esencia (*ousía*) del objeto definido (cf. 5c-6e y 10a-11e, respectivamente; véase la traducción y los análisis en Gómez Lobo [1996] p. 31-39, 50-57). La misma conexión entre la pregunta «qué es X», la definición y la forma (*eîdos*) o esencia (*ousía*) del objeto definido aparece también en *Menón* 71e-73c (véase la traducción y el análisis en Gómez Lobo [2004] p. 26-32).

75. Como indica Rowe (1993) p. 175 *ad* 75d8, la aclaración «en cada caso» (*hekástote*) remite al conocimiento de cada una de las Ideas mencionadas anteriormente, es decir, al conocimiento de lo Igual, lo Bello, lo Justo, lo Sagrado, etc.

tados de tal saber y lo conservemos siempre a lo largo de la vida. Pues «saber» no es otra cosa que, habiendo obtenido el conocimiento de algo, conservarlo y no haberlo perdido. ¿O no llamamos «olvido» a la pérdida de conocimiento?[76].

–Completamente cierto, Sócrates –respondió Simias.

–Pero si habiéndolo obtenido antes del nacimiento, pienso, lo perdimos al nacer, y si posteriormente, valiéndonos de las percepciones, recuperamos el conocimiento de tales cosas que ya teníamos antes, ¿acaso lo que llamamos «aprender» no consistiría en recuperar un conocimiento con el que <ya> estamos familiarizados? ¿Y no nos expresaríamos correctamente si dijéramos que lo hemos recordado?

–Por cierto.

–En efecto, <nos> pareció posible que al percibir algo –sea viéndolo, oyéndolo o por medio de alguna otra percepción– concibamos a partir de eso otra cosa diferente que habíamos olvidado, cosa respecto de la cual eso otro está en <cierta> relación de proximidad, ya sea que es desemejante o bien semejante a ella. En consecuencia, como vengo diciendo, hay dos posibilidades: o bien todos hemos nacido dotados de tal conocimiento y lo conservamos a lo largo de la vida, o bien posteriormente, en el caso de aquellos que decimos que aprenden, no estarían haciendo otra cosa que recordar, y <entonces> el aprendizaje sería reminiscencia[77].

---

76. El argumento refuerza la identificación del aprendizaje, en cuanto adquisición de conocimiento, y la rememoración, ya que ambos poseerían el mismo contrario, a saber: el olvido.

77. Como quedará claro a partir de lo que se dice a continuación, lo que Sócrates pretende sugerir es que el olvido de lo conocido originariamente por el alma, antes de su existencia encarnada, se produce

–Con toda seguridad es así, Sócrates.

–Pues bien, escoge, Simias: ¿hemos nacido sabiendo o bien recordamos más tarde aquello de lo que habíamos b
obtenido conocimiento anteriormente?

–En este momento no puedo escoger, Sócrates.

–A ver si puedes decidir sobre lo siguiente y decir qué te parece. Un hombre que posee conocimiento ¿puede o no dar razón de aquello que conoce?

–Muy forzosamente <debe poder>, Sócrates –respondió Simias.

–¿Y te parece acaso que todos pueden dar razón de las cosas que mencionábamos hace un rato?

–Lo desearía, por cierto –dijo Simias–. Pero mucho me temo que mañana a esta hora ya no haya un solo ser humano que esté en condiciones de hacerlo como es debido[78].

–Entonces, Simias, no crees que todos tengan ese cono- c
cimiento –dijo Sócrates.

–De ningún modo.

–En consecuencia: ¿lo que hacen es recordar lo que aprendieron alguna vez?

–Forzosamente.

–¿Cuándo adquirieron nuestras almas ese conocimiento? Pues no <lo han hecho> a partir del momento en que nacimos como seres humanos.

ı el nacimiento y la entrada en un cuerpo. Esto implica que lo que ordinario se llama aprendizaje, en la medida en que, en rigor, no ıstituye una genuina adquisición originaria de conocimiento, deba redefinido, más bien, como rememoración o reminiscencia.

Se refiere, obviamente, a la desaparición de Sócrates, que sería el ıco en condiciones de llevar a cabo de modo adecuado la tarea de razón de los asuntos sometidos a discusión.

–Por cierto que no.

–Entonces fue antes.

–Sí.

–Por consiguiente, Simias, nuestras almas existían ya entonces, antes de venir a la figura humana, separadas del cuerpo, y poseían sabiduría.

–A no ser, Sócrates, que hayamos adquirido tal conocimiento en el momento mismo de nacer. Pues queda todavía ese lapso[79].

–¡Bien, amigo! Pero entonces ¿en qué otro momento lo perdimos? Pues no nacemos en posesión de él, como convinimos hace poco. ¿O bien lo perdimos en el mismo preciso instante en que lo adquirimos? ¿Puedes acaso indicar algún otro momento?

–En absoluto, Sócrates. Pero no me di cuenta de que lo que estaba diciendo no tenía sentido.

–Pues bien, ¿no estamos acaso en la siguiente situación? Por una parte, si existen esas cosas de las que siempre hablamos: algo bello, algo bueno, vale decir, toda realidad de esta índole, y si a esa <realidad> referimos todo lo que <nos es dado> a partir de las percepciones, reencontrándola como algo que estaba presente en nosotros ya desde antes[80], y si comparamos todas esas otras cosas

---

79. Dicho de otro modo: el razonamiento ha excluido la posibilidad de que la adquisición originaria del conocimiento referido a contenidos ideales tuviera lugar después del nacimiento, pero queda en pie la posibilidad de que ocurra en el mismo momento de nacer. La palabra «lapso» o bien «tiempo» (*chrónos*) está empleada en un sentido relativamente vago, pues, en rigor, se alude a un tiempo muy breve, posiblemente, un instante, que separa la existencia del alma antes de su entrada en un cuerpo y la existencia actual encarnada. Sócrates procede a refutar esta nueva suposición, señalando que la adquisición y la pérdida de un mismo conocimiento no podrían acontecer en el mismo momento.

80. La expresión no debe tomarse en un sentido literal: el punto de

con ella, <entonces> resulta forzoso que así como esas <realidades> existen, del mismo modo también nuestra alma exista incluso antes de haber nacido nosotros. Pero, por otra parte, si esas <realidades> no existen, ¿no sería en vano este argumento que hemos desarrollado? ¿No ocurre acaso de este modo, vale decir, que la existencia de esas <realidades> y la de nuestra alma incluso antes de haber nacido nosotros poseen igual necesidad, de modo tal que si no se da aquello, tampoco esto?[61]

–Absolutamente, Sócrates. Me parece que la necesidad es la misma <en ambos casos>, y que realmente está bien que el argumento busque refugio en tal correspondencia entre la existencia de nuestra alma, ya antes de nacer nosotros, y la de la realidad a la que ahora te estabas refiriendo. Pues yo, por mi parte, no tengo nada que me resulte tan claro como el hecho de que todas las cosas de esa índole existen tanto como sería posible: lo bello, lo bueno y todas las otras cosas que mencionabas recién[62]. Y a mí, al menos, me parece que <esto> está suficientemente demostrado.

:rates no es que los contenidos ideales existen, como tales, en el ıa misma, sino que, a través del acceso originario a ellos por medio conocimiento, el alma los conserva de algún modo en sí, de modo que, al producirse la rememoración con ocasión de la percepción ısible, tiene lugar una peculiar experiencia de reconocimiento de ɔello que siempre ya se conocía y sabía.

Vale decir: es la existencia de las realidades ideales –que, de hecho, ɔocemos, y a las que no podemos haber accedido originariamente ravés de la percepción sensible– lo que lleva necesariamente a ɔoner que el alma tiene que haber existido antes del nacimiento; y ɔo que la existencia de dichas realidades ideales no parece poder puesta razonablemente en duda, se sigue entonces, con igual ne- idad, que el alma tiene que ser capaz de existir por sí misma, antes su ingreso al cuerpo.

Véase nota complementaria p. 239.

–¿Y a Cebes? –preguntó Sócrates–. Pues hay que convencer también a Cebes.

–También le basta, según creo, al menos –dijo Simias–. Pero es la persona más pertinaz en materia de incredulidad frente a los argumentos. Con todo, creo que no le falta convicción respecto de que nuestra alma existía antes de nacer nosotros. En cambio, lo que incluso a mí mismo no me parece haber quedado demostrado, Sócrates, es si existirá también una vez que hayamos muerto –continuó–. Por el contrario, queda en pie todavía lo que hace poco mencionaba Cebes: el <temor> de la mayoría de que, en el mismo instante en que la persona muere, el alma se disperse y ese sea el fin de su existencia. En efecto, ¿qué impide que, por un lado, el alma se genere y componga a partir de otra cosa y exista <así> antes de venir a un cuerpo humano, y, por otro, después de haber entrado en él y de abandonarlo, muera también ella misma y se corrompa?

–Dices bien, Simias –dijo Cebes–. Pues, según parece, es como si se hubiera demostrado la mitad de lo que hace falta, a saber: que nuestra alma existía antes de nacer nosotros. Pero es necesario demostrar también, a modo de complemento, que, una vez que hayamos muerto, existirá en no menor medida que antes de nacer, para que la demostración llegue así a su término.

–En realidad, también ha sido demostrado, Simias y Cebes, ahora mismo –replicó Sócrates–, si están dispuestos a añadir este argumento al mismo que admitimos antes, según el cual todo lo que vive se genera a partir de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe ya desde antes, y si al venir a la vida y nacer forzosamente no se genera de ninguna otra cosa sino de la muerte y, más precisamente, del estar muerto, ¿cómo no va a ser forzoso que exista después de que ha muerto, puesto

que efectivamente debe nacer de nuevo?[83]. Así pues, el punto que mencionaban ustedes también ha quedado demostrado ahora. Sin embargo, me parece que tanto tú como Simias someterían con gusto este argumento a un tratamiento más detallado todavía, y que temen como los niños que de veras el viento disipe y disperse al alma, al salir esta del cuerpo, especialmente si a uno • no le toca morir en un día calmo, sino en medio de un gran ventarrón.

Y Cebes sonrió y dijo:

–¡Intenta persuadirnos, Sócrates, como si tuviéramos ese miedo! Mejor aún, no <simplemente> como si tuviéramos miedo, sino que, probablemente, habita <de verdad> en nosotros un niño, que teme tales cosas. Intenta, pues, convencerlo de que no tema a la muerte como al cuco.

–Entonces, es preciso cantarle conjuros cada día, hasta que se haya así apaciguado –dijo Sócrates[84].

---

3. Véase nota complementaria p. 240.

4. El cuco era representado, ya como una especie de duende femeno, llamado habitualmente Mormo (*Mormo*), ya bajo la figura de la lormólice, es decir, de la Loba-Mormo (*Mormolýke*), que pasaba por ser nodriza de Aqueronte, el río que deben atravesar las almas para llegar mundo de los muertos. Su invocación tenía la función de asustar a los ños (cf. *Critón* 46c). Se lo acusaba de morder a los niños, especialmena los malos, y dejarlos cojos. El texto platónico no habla, en rigor, e Mormo o la Loba-Mormo, sino, más bien, de sus representaciones imágenes (*tà mormolýkeia*), que, según indica Dixsaut (1991) p. 238, ota 154, tenían la forma de máscaras o bien de efigies. El alcance de referencia a la función de aplacamiento que cumplen los conjuros ntados (*epá(i)dein*) se explica mejor a partir de lo que se cuenta en *ármides* 155e-157a respecto de Zalmoxis, un famoso mago y médico acio, que afirmaba que el alma se cura con ciertos encantamientos *po(i)dé*), y que estos no serían, en definitiva, sino los bellos discursos *goi*) a partir de los cuales se produce la moderación y la sabiduría, s cuales propiciarían, a su vez, la salud del cuerpo como un todo.

–¿De dónde vamos a obtener entonces, Sócrates, un buen conjurador para tales <temores>, puesto que nos abandonas? –replicó Cebes.

–¡Vasta es Grecia, Cebes! –dijo Sócrates–. Y hay en ella, sin duda, hombres nobles, y son muchas también las razas de los bárbaros, y a ellos tienen que examinarlos todos <ustedes> en busca de tal conjurador, sin escatimar dinero ni esfuerzos, <convencidos de> que no hay nada en que pudieran gastar el dinero más oportunamente. Y es preciso también que busquen por sí mismos, los unos con los otros, pues es probable que no puedan encontrar fácilmente <personas> que sean más capaces de hacerlo que ustedes.

–¡Pues así será! –dijo Cebes–. Pero volvamos al punto donde habíamos dejado, si te place.

–¡Claro que me place! ¡¿Cómo no habría de hacerlo?!

–Muy bien –dijo Cebes.

3. Argumento a partir de la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7)

Al final de la sección precedente quedó planteada la necesidad de un argumento adicional, destinado a despejar la duda acerca de si acaso el alma no se dispersaría en el momento de la muerte, al separarse del cuerpo. En la presente sección se desarrolla, pues, un argumento específico para excluir dicha posibilidad. Para ello, Sócrates empieza por dar una caracterización de la naturaleza del alma, en términos de la oposición entre aquello que es corpóreo y compuesto, por un lado, y aquello que es de carácter ideal y, como tal, simple, por el otro. Como se verá, el alma no pertenece, en rigor, a ninguno de los ámbitos ontológicos así demarcados, pero guarda una estrecha afinidad con el segundo de ellos. Finalmente, Sócrates saca partido de la

caracterización del alma como afín a lo ideal elaborada en el argumento, para desarrollar sobre esa base un conjunto de aspectos relativos al modo en que hay que representarse el destino del alma después de la muerte, y a sus implicaciones para la cuestión de cuál sea la manera adecuada de vivir para el hombre.

El argumento desarrollado por Sócrates puede reconstruirse del siguiente modo. 1) Sócrates parte de una constatación elemental: para decidir si el alma está o no expuesta al peligro de dispersarse en el momento de la muerte, hay que preguntarse primero cuál es el tipo de cosa que está sujeta a fenómenos como la dispersión, la descomposición y, de modo más general, a toda forma de cambio de estado. Como respuesta a dicha cuestión previa, Sócrates parte de una distinción básica entre dos tipos de cosas diferentes, a saber: aquellas que son compuestas y aquellas que son simples, e introduce, sobre esa base, la tesis fundamental de que la descomposición y, en general, el cambio solamente puede corresponder a aquello que debe considerarse como compuesto, en alguno de los posibles sentidos del término. Más aún, lo propio de lo compuesto, afirma Sócrates, reside justamente en el hecho de encontrarse, de uno u otro modo, sujeto a permanente cambio. Por el contrario, lo que es simple excluye, como tal, toda composición y, por lo mismo, tampoco puede estar sujeto a descomposición ni, en general, a ningún cambio de estado. Para comprender adecuadamente este primer paso del argumento, resulta imprescindible tener en cuenta dos hechos conectados entre sí. En primer lugar, a) la noción de composición que emplea Sócrates es lo suficientemente amplia como para cubrir casos, a primera vista, tan diferentes como el de la relación entre las partes materiales y el todo que puede dividirse en ellas (p. ej. la casa y los ladrillos de que está hecha), como también el de la relación entre un determinado objeto (p. ej. un leño) y sus propiedades o de-

terminaciones (p. ej. el color, la dureza, el tamaño, etc.). Así, la idea de que todo cambio presupone composición apunta al hecho de que el objeto que experimenta un determinado cambio de estado, incluido el que lo hace dejar de existir, debe necesariamente albergar en sí una multiplicidad de partes, que resultan físicamente separables, o bien, cuando menos, de aspectos lógicamente distinguibles. Se trata aquí de una tesis fundamental en la concepción platónica acerca de las condiciones que hacen posible el fenómeno del cambio, que posteriormente también Aristóteles hará suya de modo expreso (cf. *Fís.* I 7, 190a10-11). En segundo lugar, b) la tesis de carácter lógico según la cual sólo lo que en algún sentido es compuesto puede estar sujeto a la descomposición y, en general, al cambio, debe ser nítidamente distinguida de la constatación, de carácter pretendidamente empírico, según la cual lo compuesto, tal como se muestra en el mundo que nos abre la experiencia sensible, está sujeto a permanente cambio y nunca se encuentra en el mismo estado. Sólo la primera tesis resulta esencial para el argumento que desarrolla Sócrates, el cual no depende en ningún aspecto central de la asunción, mucho más cuestionable, de que en las cosas de la naturaleza no hay absolutamente ningún tipo de estabilidad. Si ha de creerse al testimonio de Aristóteles (cf. *Met.* I 6, 987a31-b1), tal convicción de que las cosas sensibles se hallan en permanente flujo y no poseen estabilidad ninguna Platón la habría obtenido a partir de las enseñanzas del heraclíteo Crátilo, de quien habría sido discípulo antes de conocer a Sócrates.

Sobre esta base, 2) Sócrates está en condiciones de correlacionar la oposición entre lo simple y lo compuesto con la distinción, fundamental dentro del modelo ontológico platónico, entre lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible: entidades ideales como lo Igual mismo, lo Bello mismo y cada una de las otras Ideas así designadas son de carácter absolutamente simple, de modo que no están sujetas a ningún tipo de cam-

bio, en ningún aspecto, ni a descomposición alguna; por el contrario, las múltiples cosas sensibles que ejemplifican las propiedades correspondientes a cada una de esas Ideas (*v. gr.* las cosas iguales, las cosas bellas, etc.) presentan diferentes partes y aspectos, es decir, son compuestas, de modo que se encuentran sujetas a diferentes tipos de cambio, incluido el tipo de descomposición que pone fin a su existencia. Como se ha dicho ya[85], es en este preciso contexto donde Platón introduce por primera vez de modo expreso la distinción entre dos ámbitos diferentes del ser, el correspondiente a lo corpóreo-sensible y el correspondiente a lo ideal-inteligible (cf. 79a6-7), tal como ella caracteriza a su concepción ontológica del período de madurez y vejez. Dicha distinción de dos ámbitos del ser tiene lugar con arreglo a dos tipos de criterios, que aparecen como complementarios, a saber: por un lado, criterios de corte ontológico, referidos al tipo específico de realidad o existencia que corresponde a lo perteneciente a cada uno de esos ámbitos; por otro, criterios de carácter gnoseológico o epistemológico, que refieren al tipo peculiar de acceso cognitivo que corresponde a cada uno de esos ámbitos. Desde el punto de vista ontológico, se tiene, pues, la oposición entre lo que es de índole material o corpórea y, como tal, compuesto y sujeto a cambio, por un lado, y lo que no es de índole material o corpórea, sino ideal, que es como tal simple y, por lo mismo, está libre de toda sujeción al cambio, por el otro. Por su parte, desde el punto de vista gnoseológico, lo primero es aquello a lo que tenemos acceso por medio de los sentidos, es decir, lo sensible, mientras que lo segundo es aquello a lo que se accede tan sólo por medio del intelecto y el pensamiento, es decir, lo inteligible.

Ahora bien, 3) la distinción así trazada entre los ámbitos ontológicos de lo corpóreo-sensible y de lo ideal-inteligible

85. Véase arriba «Introducción» p. XVI ss.

puede ser puesta en conexión con la distinción entre cuerpo y alma, como partes o principios constitutivos de los seres vivos y, más específicamente, de nosotros mismos, los seres humanos, a saber: el cuerpo está, como resulta evidente, más estrechamente emparentado a lo corpóreo-sensible, mientras que el alma, por su parte, es más afin a lo ideal-inteligible. Esto explica que cuando no es arrastrada por el cuerpo, a través de las sensaciones, hacia el ámbito de lo corpóreo-sensible, el alma tienda por sí misma, más bien, hacia aquello que permanece siempre en el mismo estado, es decir, hacia lo ideal-inteligible, en contacto con lo cual alcanza su condición más perfecta, denominada sabiduría. Aquí resulta importante enfatizar el hecho de que Sócrates no afirma que el alma sea algo que pertenece, sin más, al ámbito ontológico de lo ideal-inteligible, sino que sostiene tan sólo que es afin a lo que forma parte de dicho ámbito. Dicho de otro modo: ya desde la primera formulación de la concepción basada en la distinción entre los órdenes de realidad correspondientes a lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible, Platón se preocupa por enfatizar el hecho de que el alma no puede ser identificada, sin más, con una Idea, sino que ocupa, más bien, una posición intermedia entre los dos ámbitos fundamentales que distingue su modelo ontológico. Esto se explica por varias razones, entre las cuales hay dos fundamentales, a saber: a) aunque es incorpórea y simple, el alma no es completamente inmóvil como lo ideal-inteligible, sino que, además de ser capaz de padecer cambios de estado, es ella misma un principio automoviente –y, como tal, inmortal (cf. Fedro 245c-246a)–, que explica el movimiento propio de los seres vivos; por otro lado, b) en cuanto es aquello que permite, como tal, toda forma de conocimiento –incluida la propia percepción sensible, que tiene lugar a través del cuerpo, pero no constituye un acto propio del cuerpo mismo–, corresponde al alma una función específica de mediación entre el plano de lo sensible

y el de lo inteligible, tal como lo muestra ya el fenómeno de la rememoración analizado en la sección anterior del texto. A pesar de las múltiples modificaciones que experimenta la concepción platónica, en el largo y complejo desarrollo que va desde el Fedón hasta obras como Timeo y Leyes, esta concepción básica que asigna al alma una posición intermedia y, con ello, también una peculiar función de mediación entre lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible permanece, en lo esencial, inalterada.

Por consiguiente, 4) si es verdad que el alma es por sí misma más afín a aquello que es inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y, como tal, divino, mientras que el cuerpo se asemeja más a lo que es mortal, no-inteligible, multiforme y disoluble, habrá entonces que concluir que de ambos principios constitutivos del ser vivo es el cuerpo aquel al que, tras la muerte, le corresponde corromperse y finalmente desaparecer, mientras que el alma deberá estar completamente sustraída a toda forma de descomposición.

Finalmente, el argumento desarrollado sobre la base de la tesis de la afinidad del alma con lo ideal-inteligible, y del cuerpo con lo corpóreo-sensible, le permite a Sócrates retomar y profundizar una serie de motivos que ya habían sido introducidos en la discusión precedente. En efecto, ya en la caracterización de la vida filosófica como preparación de la muerte (cf. 63e-69e), se había enfatizado el carácter de impedimento que poseen las sensaciones procedentes del cuerpo, allí donde se trata de que el alma, recogiéndose sobre sí misma, se dirija hacia aquello a lo que propiamente tiende, a saber: lo que es verdaderamente real. Ahora, sobre la base de los argumentos en favor de la inmortalidad del alma ya desarrollados, así como de las distinciones ontológicas introducidas en ellos, Sócrates está en condiciones de profundizar el punto, señalando las consecuencias que tiene la afinidad del alma con lo ideal, para el modo en que debemos

representarnos su destino tras la muerte. La tesis principal que Sócrates introduce en el presente contexto establece que el tipo de existencia que le espera al alma tras la muerte depende decisivamente del hecho de si en vida el individuo se ha orientado básicamente hacia el cuerpo, sus deseos y sus requerimientos o, más bien, ha buscado liberar el alma lo más posible de dichas ataduras, para dejarla así dirigirse a través del puro pensamiento hacia aquello que le es más afín. La forma más radical de liberación del alma consistiría, pues, en cultivar la filosofía, que, como tal, no sería, en definitiva, sino una preparación para la separación final de alma y cuerpo que adviene con la muerte. Quien ha vivido de ese modo puede esperar que con la muerte llegue la liberación definitiva de su alma, la cual pasaría el resto del tiempo en compañía de los dioses. Por el contrario, si en el momento de la muerte el alma se encuentra impura y lastrada, a causa de una vida de estrecha sujeción al cuerpo, sus deseos y sus requerimientos, entonces no será capaz de llegar a existir por sí misma, sino que recaerá en el círculo de las reencarnaciones, y se verá condenada a habitar en cuerpos de aquellas especies animales cuyas características correspondan, en cada caso, a los vicios y las virtudes a los que haya estado entregada en su vida anterior. Sólo el verdadero filósofo podrá, pues, liberarse definitivamente de tal rueda de reencarnaciones. Esta representación del destino ulterior del alma, que vincula la concepción ontológica basada en la distinción entre el ámbito de lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible con la idea de la reencarnación como castigo de la maldad moral, aparece por primera vez de modo expreso en el presente contexto, y puede resultar, en alguna medida, chocante al lector moderno, ya que combina una tesis estrictamente filosófica con una imaginería de carácter puramente mítico-especulativo, que no parece poder responder al mismo tipo de rigor argumentativo con el cual Platón arriba a sus tesis ontológicas

ıdamentales. Sin embargo, no puede ponerse en duda el cho de que Platón ha dado a tal representación un crédito ıyor de lo que podría suponerse a primera vista, si se tiene cuenta el hecho de que una obra tan tardía como el Timeo oma expresamente el mismo tipo de visión del destino del na tras la muerte (cf. 41d-42e; 89d-92c). Como quiera que :re, en sus repetidas incursiones en el inseguro terreno de representaciones de la vida *post mortem*, a través de relatos carácter cuasi mítico, el propio Platón pone de manifiesto, a y otra vez, su clara conciencia de la imposibilidad de que, entras todavía estén vivos, los seres humanos alcancen por ı propios medios certezas definitivas sobre estas cuestiones ímas. Y, como se echa de ver, tampoco el Fedón constituye a excepción en este punto.

-Pues bien -dijo Sócrates-, ¿no debemos preguntarnos a qué tipo de cosa le corresponde realmente padecer una afección tal como el dispersarse, es decir, respecto de qué tipo de cosa hay que temer que pueda padecerla, y a qué tipo de cosa, en cambio, no <le corresponde>? Y, tras ello, ¿no debemos examinar, a su vez, a cuál de esos dos <tipos de cosas> pertenece el alma y, sobre esa base, tener confianza o bien temer por nuestra propia alma?

-Dices la verdad -respondió Cebes.

-Ahora bien, ¿acaso a aquello que ha sido sometido c
a composición y es compuesto no le corresponde por naturaleza el estar sujeto a división en el mismo modo en que ha sido compuesto? En cambio, si algo resulta ser no compuesto, ¿no es esto lo único a lo que no le corresponde padecer tal cosa, si hay realmente algo <a lo que no le corresponda>?

–Me parece que así es –respondió Cebes.

–¿Y no es verdad que resulta muy verosímil que aquellas cosas que se encuentran siempre en el mismo estado y en la misma condición sean las no compuestas, mientras que las que cada vez se encuentran en un estado diferente y nunca en el mismo sean las compuestas?

–A mí, al menos, así me parece.

–Volvamos ahora a aquellas mismas cosas a las que nos <referimos> en el argumento anterior. Aquel tipo de realidad de cuyo ser damos razón al preguntar y responder ¿se encuentra siempre del mismo modo en el mismo estado o bien cada vez en un estado diferente? Lo igual mismo, lo bello mismo, cada cosa que es «<lo tal o cual> mismo», es decir, lo que <propiamente> es <tal o cual> ¿admite acaso algún tipo de cambio en algún momento?[86] ¿O bien cada una de esas cosas que

86. Sócrates introduce aquí parte de la términología técnica por medio de la cual Platón designa habitualmente las Ideas. La forma más habitual de referir a ellas no es por medio de la expresión «la Idea (*eîdos, idéa*) de...», sino, más bien, la expresión «lo X mismo», donde X corresponde a la forma neutra del adjetivo que designa la propiedad que está en correspondencia con la Idea del caso (así, p. ej., *autò tò íson* = «lo igual mismo», *autò tò kalón* = «lo bello mismo», etc.). En tal expresión, el pronombre que indica identidad (*autó* = «mismo») enfatiza el hecho de que la Idea no recibe la denominación que le corresponde en virtud de otra cosa diferente, mientras que las cosas sensibles que ejemplifican la propiedad correspondiente con cada Idea poseen dicha propiedad y reciben la correspondiente denominación sólo en virtud de la relación que las vincula con dicha Idea. La expresión «cada cosa que es <lo tal o cual> mismo» (*autò hékaston ho éstin*) debe entenderse, pues, como una paráfrasis que apunta a formalizar y generalizar el alcance de las expresiones del tipo «lo bello mismo». En esta expresión perifrástica, el verbo «ser» posee valor predicativo, y no existencial. Y otro tanto vale también para el caso de la expresión «lo que <propiamente> es <tal o cual>» (*tò on*), la cual, como indica Rowe (1993) p. 183 *ad* 78d3, no introduce ningún aspecto nuevo desde el punto de vista del significado, sino que, más bien, parece estar destinada simplemente a

es <«lo tal o cual mismo»>, siendo en y por sí misma uniforme, se encuentra siempre, del mismo modo, en el mismo estado y no admite jamás en modo o aspecto alguno ningún tipo de alteración?

–Resulta forzoso que se encuentre siempre, del mismo modo, en el mismo estado, Sócrates –respondió Cebes.

–Pues bien, ¿qué hay de las múltiples cosas bellas, como,
por ejemplo, hombres, caballos, vestidos o cualquier e
otra cosa de este tipo, o bien de las cosas iguales o de todas las que reciben el mismo nombre que aquellas? ¿Se encuentran acaso en un mismo estado o bien se comportan del modo totalmente contrario a aquellas y no se encuentran, por así decir, jamás, del mismo modo, en el mismo estado, ni respecto de sí mismas ni unas respecto de otras?

–Así –dijo Cebes–. Jamás están en el mismo estado.

–¿Y no es verdad que a estas cosas podrías tocarlas, verlas 79a
y sentirlas por medio de las otras percepciones, mientras que a las que se encuentran <siempre> en el mismo estado no hay otro modo en que pudieras captarlas sino a través del razonamiento de la inteligencia?[67] Pues las cosas de tal índole son invisibles, es decir, no perceptibles por la vista[68]. ¿No es cierto?

---

mar las expresiones anteriores y a explicitar así más claramente ijeto de la sentencia.

Véase nota complementaria p. 241.

El añadido *ouch horatá* («no perceptibles por la vista») está destina- ı explicar el término *aidê* («invisibles»), que es una forma poética ıual en ático. El uso de dicha forma se explica por el hecho de que nite la conexión establecida posteriormente con el nombre de Ha- (*ha(i)des*), para dar lugar así a un juego etimológico (cf. 80d6-7). La rencia a lo invisible debe tomarse en toda esta argumentación como nodo de aludir, en general, al carácter no sensible de aquello a lo apunta el alma a través del pensamiento, sin restringir propiamente

–Lo que dices es absolutamente cierto –dijo Cebes.

–Postulemos entonces dos especies de cosas existentes: por un lado, lo visible y, por otro, lo invisible.

–De acuerdo –dijo Cebes.

–Y lo invisible se encuentra siempre en el mismo estado, mientras que lo visible, jamás, ¿no?

–Démoslo también por sentado –respondió Cebes.

–Veamos ahora –continuó Sócrates–. De nosotros mismos una parte es cuerpo, y la otra, alma. ¿O <diremos> otra cosa?

–Ninguna otra –respondió Cebes.

–Pues bien, ¿a cuál de esos dos <tipos de cosas> decimos que el cuerpo sería más semejante en su género y estaría más emparentado?

–Resulta evidente para cualquiera que a lo visible –dijo Cebes.

–¿Y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

–Para los seres humanos, al menos, no lo es, Sócrates –dijo[89].

–En todo caso, nos estábamos refiriendo a las cosas que son visibles o no para la naturaleza humana. ¿O crees que <se trataba de> alguna otra?

---

el alcance de la expresión tan sólo al caso de la vista.

89. Como indica Rowe (1993) p. 185 *ad* 79b8, lo más probable es que el caso de los seres humanos se contraste aquí no al de los dioses, sino, más bien, al de las almas que existen por sí mismas, liberadas del cuerpo. En la concepción homérica tradicional, a la que se viene aludiendo a lo largo de la discusión (cf. 70a, 77d-e), las almas que se encuentran en la región del Hades son como las sombras de los que han muerto, y pueden ser vistas, aunque no por los que están vivos. Según se relata en *Odisea* XI, para ver las almas que están en la región inferior donde reina Hades, y poder así hablar con ellas, Odiseo debe echar mano de un sortilegio que le indicó la hechicera Circe.

–De la de los seres humanos.

–Entonces, ¿qué decimos del alma? ¿Es algo visible o invisible?

–No es algo visible.

–¿Es invisible, por tanto?

–Sí.

–Por tanto, el alma será más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, en cambio, a lo visible.

–Es completamente forzoso, Sócrates. c

–¿Y no decíamos antes también que cuando el alma se vale del cuerpo para examinar algo –sea a través del ver, del oír o de alguna otra percepción, pues examinar algo a través del cuerpo consiste en hacerlo a través de la percepción–, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que no se encuentran nunca en el mismo estado, y, al tomar contacto con ellas, ella misma anda extraviada, se perturba y se marea, como si estuviera embriagada?

–Por cierto.

–En cambio, cuando es ella misma la que examina por d
sí misma, se remonta hacia aquello que es puro, siempre existente e inmortal y que permanece siempre del mismo modo, y, dado su parentesco con ello, llega a estar siempre en su compañía, cada vez que llega a estar sola por sí misma y le resulta posible. Y <entonces> ha cesado en su extravío y, orientada hacia aquello, permanece, siempre igual, en el mismo estado, al hacer contacto con cosas de esa misma índole. Este es el estado que recibe el nombre de sabiduría. ¿No es así?

–Lo que dices es perfectamente correcto y verdadero, Sócrates –contestó Cebes.

–Pues bien, sobre la base de lo dicho antes y de lo que acabamos de decir, ¿a cuál de esos dos <tipos de cosas>

te parece que el alma es más semejante en su género y está más estrechamente emparentada?

–Me parece, Sócrates, que, a partir de una indagación como esta, cualquiera, incluso el más duro de entendederas, reconocería que el alma es, completa y absolutamente, más semejante a lo que siempre se encuentra del mismo modo que a lo que no.

–¿Y qué hay del cuerpo?

–<Se asemeja más> a lo otro.

–Considéralo ahora también del siguiente modo: cuando en la misma cosa están presentes alma y cuerpo, la naturaleza ordena a este servir y ser gobernado, y a aquella mantener el gobierno y el señorío. Y en estos mismos términos ahora, ¿cuál de los dos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es por naturaleza tal que debe gobernar y conducir, y lo mortal, en cambio, ser gobernado y servir?

–Así me <parece>.

–Entonces, ¿a cuál de las dos cosas se parece el alma?

–Resulta suficientemente claro, Sócrates, que el alma <se parece> a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

–Examina ahora, Cebes –continuó Sócrates–, si a partir de todo lo dicho debemos derivar las siguientes consecuencias: por una parte, el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme e indisoluble, que se encuentra siempre igual, en el mismo estado respecto de sí mismo; por otra parte, el cuerpo es, inversamente, lo más semejante a lo humano, mortal, no inteligible, multiforme y disoluble, que nunca se encuentra en el mismo estado respecto de sí mismo. ¿Tenemos alguna otra cosa que decir contra esto, querido Cebes, <como para mostrar> que no es así?

–No.

–Entonces, si esto es así, ¿acaso no corresponde que el cuerpo se disuelva rápidamente, y que el alma, a su vez, no esté en absoluto sujeta a disolución o bien ande cerca de ello?

–¡Y cómo no! c

–Estás consciente, entonces, de que cuando la persona ha muerto, su parte visible, el cuerpo, que queda situado en el ámbito de lo visible y que llamamos entonces cadáver, a pesar de que le corresponde disolverse y desmembrarse, no sufre nada de eso de modo inmediato, sino que permanece un tiempo relativamente extenso, e incluso bastante <tiempo>, aunque uno muera con el cuerpo en condición agraciada y a edad lozana[90]. Pues cuando queda disecado y se lo embalsama, como los embalsamados en Egipto, el cuerpo permanece poco menos que entero, por tiempo extraordinariamente largo, y algunas partes d del cuerpo, como los huesos, los nervios y todas las de tal índole, aun cuando <el resto> se degrade, son, sin embargo, inmortales, por así decir. ¿No es así?

–Sí.

–Entonces, el alma, eso invisible que se marcha hacia aquel otro lugar, noble, puro e invisible, al lugar de Hades, en el sentido genuino <del término>[91], hacia la

---

Véase nota complementaria p. 241.

Sócrates alude a lo que parece ser una explicación comúnmente ptada del origen etimológico del nombre de Hades (*há(i)des*), según ual el término se conectaría con el adjetivo que significa «invisible» *lés*). Ya en Homero hay una referencia a esta supuesta conexión, en pasaje en el cual se cuenta que Atenea se puso el gorro de Hades a hacerse invisible (cf. *Ilíada* V 844 s.; para la alusión etimológica, se también Sófocles, *Ayante* 607; Platón, *Gorgias* 493b4). De ser rta, tal explicación cuadraría muy bien con el hecho de que Hades el dios de la región subterránea en la que habitan los muertos, re-

compañía del dios bueno y sabio[92], hacia donde, si el dios lo quiere, también mi alma deberá partir enseguida, ¿podrá ella realmente, tal y cual hemos visto que es por naturaleza, disiparse y destruirse de inmediato, una vez separada del cuerpo, tal como afirma la mayoría de la gente? Muy lejos está de ser así, queridos Cebes y Simias, sino que con mucha mayor probabilidad las cosas son del siguiente modo: si se libera en estado de pureza, sin arrastrar consigo nada proveniente del cuerpo, por no haber accedido voluntariamente a mantener comunidad con este a lo largo de la vida, rehuyéndolo y recogiéndose sobre sí misma, dado que siempre se ha ocupado de eso <mismo>..., que no es otra cosa que cultivar rectamente la filosofía y, en realidad, cultivar la docilidad para el

---

presentada como una suerte de antro sombrío y oscuro, donde nada es visible. Por cierto, en *Crátilo* 404b1 se rechaza esta etimología. Pero ello prueba indirectamente, como acota Burnet (1911) p. 71 *ad* 80d6, su popularidad. En el presente contexto, el Sócrates platónico apela a dicha etimología popular, porque ello le permite reforzar la plausibilidad de la, en principio, curiosa asociación establecida entre la tesis ontológica que postula la existencia de un ámbito de entidades de carácter ideal-inteligible, por un lado, y las representaciones tradicionales de la vida *post mortem*, por el otro.

92. Con la figura de Hades se conecta tradicionalmente tanto un aspecto negativo, como un aspecto positivo. El primero se explica naturalmente en virtud de la asociación de la figura de Hades con la muerte y la oscuridad, y queda reflejado en una serie de epítetos que enfatizan su carácter implacable, impío y odioso. El aspecto positivo se expresa, por su parte, en una variedad de epítetos elogiosos que recalcan su faceta hospitalaria y benigna, tales como «famoso», «de buena reputación», «buen consejero», etc. Según parece, la función de estos epítetos positivos pudo ser, al menos, en ciertos casos, de carácter eufemístico y apotropaico. En cambio, en el presente pasaje, sobre la base de la reinterpretación de la representación tradicional de la vida *post mortem* que ha llevado a cabo, Sócrates puede apelar al aspecto benigno de Hades relevado en la tradición precedente, dotándolo ahora de un significado nuevo, libre de todo alcance eufemístico.

estar muerto[93]. ¿O no sería tal cosa un modo de cultivar 81a
la muerte?

–Absolutamente.

–¿No es cierto, entonces, que si es en tal estado como se marcha hacia aquello invisible que es semejante a ella, lo divino, inmortal y sabio, una vez llegada allí, le corresponde ser feliz, liberada <ya> del extravío, la insensatez, los temores, los deseos salvajes y todo el resto de los males humanos, tal como se dice de los iniciados en los misterios[94], para pasar verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Afirmaremos esto, Cebes, o bien otra cosa?

–¡Esto <mismo>, por Zeus! –dijo Cebes.

–En cambio, supongo, si al liberarse del cuerpo está b
manchada e impura, por haber convivido siempre con el cuerpo, y por haberlo servido y amado, hechizada por él y por sus apetencias y placeres, a punto tal, que cree que ninguna otra cosa es verdadera más que lo corpóreo, aquello que se podría tocar, ver, beber, comer y utilizar para el gozo sexual, mientras que está habituada a aborrecer, temer y rehuir lo que resulta sombrío e invisible a los ojos, pero es inteligible y preferible para la filosofía,
¿crees que un alma que se encuentra precisamente en c
tal condición llegará a estar limpia y existir sola por sí misma, tras haberse separado?

–¡En lo más mínimo! –respondió Cebes.

–Por el contrario, pienso que <se separará> signada por el <elemento> corpóreo, que el trato y la convivencia

---

Véase nota complementaria p. 242.

Forma parte del contexto de creencias propio de los misterios
›sinos la promesa de que al iniciado le espera, tras la muerte, una
, de plena felicidad junto a los dioses o, cuando menos, un destino
›r que al resto de las personas. Véase Burkert (1985) p. 288 s.

con el cuerpo acabó por injertar en ella, en virtud de la permanente convivencia <con él> y del gran cuidado <a él dispensado>"[95]. ¿No es así?

–Por cierto.

–Y es necesario suponer, querido amigo, que tal <elemento> constituye una carga: es terroso, pesado y visible. Ahora bien, al poseerlo en sí, el alma que se encuentra en tal condición se vuelve pesada y es empujada nuevamente hacia la región visible, por miedo a lo invisible y a Hades. Y anda así dando vueltas, según se dice, en torno a los sepulcros y las tumbas, en torno a los cuales se ha visto también, de hecho, algunas sombrías apariciones fantasmales de almas, que son las imágenes que ofrecen las almas en tal condición, es decir, las que no se han liberado en estado de pureza, sino que llevan consigo parte de lo visible. Esta es la razón por la cual también se las puede ver.[96]

–Parece probable, Sócrates.

–Ciertamente lo es, Cebes. Más aún: en el caso de estas <almas>, no se trata en absoluto de las de los buenos, sino de las de los viles, las cuales están forzadas a vagar por tales <lugares> y pagar así su culpa, por el hecho de haber sido malo su modo de vida anterior. Y continúan vagando hasta que a causa del deseo por aquello que las sigue a la rastra, lo corpóreo, quedan atadas de nuevo a un cuerpo. Y se atan, como es de presumir, a caracteres del mismo tipo que aquellos que precisamente hayan cultivado durante la vida.

---

95. La metáfora del pasaje sugiere la idea de que el contacto con el cuerpo deja implantada o injertada (*enepoíese symphyton*) una mácula o mancha en el alma, que la deja signada y la hace reconocible, al modo de un parche (*dieilemménen*). Véase Burnet (1911) p. 73 *ad* 81c4 y 81c6.

96. Sócrates se refiere aquí, evidentemente, a casos del tipo de lo que entre nosotros se llama todavia las «almas en pena».

–¿A cuáles te refieres, Sócrates?

–Por ejemplo, a los que se han dedicado a acciones de glotonería, desmesura y borrachera, y no se han precavido de evitarlas: esos penetrarán probablemente en especies como las de los burros y otras bestias semejantes. 82a
¿No crees?

–Lo que dices es muy probable.

–En cambio, aquellos que han preferido las injusticias, las tiranías y los actos de rapiña <penetrarán> en especies como las de los lobos, los halcones y los milanos. ¿O a qué otro sitio diremos que podrían ir a parar las <almas> que están en tal condición?

–No hace falta decir que a las <especies> de ese tipo –respondió Cebes.

–¿Y no está claro acaso que, donde fuera también cada uno de los restantes grupos <de almas>, será de acuerdo con las correspondencias <existentes> respecto de sus propias preocupaciones <en vida>?

–Está claro, sin duda. ¿Cómo no? –dijo Cebes.

–¿Y no es verdad que incluso entre éstos los más felices y los que van al mejor lugar son quienes han practicado
la virtud comunitaria y política, esto es, la que llaman b
moderación y justicia, la cual nace de la habituación y la práctica, sin acompañamiento de filosofía ni de intelección?[97]

–Pero ¿en qué sentido son éstos los más felices?

–Porque es probable que vayan a parar nuevamente a una especie de esa misma índole, sociable y mansa, como la de las abejas, por caso, la de las avispas o la de las hormigas, o bien que retornen incluso nuevamente a la raza humana, y nazcan <así> de ellos hombres mesurados.

Véase nota complementaria p. 242.

–Es probable.

–Pero a la raza de los dioses, en cambio, no es lícito que acceda el que no ha filosofado y no se ha ido completamente puro, sino <sólo> el amante del saber. Esta es la razón por la cual, queridos Simias y Cebes, los que son de veras filósofos se abstienen de todos los apetitos vinculados con el cuerpo, se mantienen firmes y no se entregan a ellos, y no por temer la ruina de su hacienda y la pobreza, como la mayoría <de las personas>, codiciosas como son. Ni es tampoco por tener miedo a la deshonra y el desprestigio vinculados con la bajeza, como <ocurre con> aquellos que aman los cargos públicos y los honores, la razón por la que se apartan de tales <apetencias>.

–Por cierto, no <les> resultaría apropiado, Sócrates –dijo Cebes.

–¡Desde luego que no, por Zeus! –continuó Sócrates–. Y es precisamente por eso, Cebes, que aquellos a los que les importa en algo su propia alma, y que no viven modelando su cuerpo, mandan de paseo a toda esa clase <de personas> y no siguen el mismo camino que ellas, convencidos de que no saben dónde van[98]. Pues ellos mismos creen que no se debe hacer nada contrario a la filosofía, esto es, a la liberación y la purificación a través de ella, y se vuelven <así> hacia ese <camino que ella les indica>, siguiéndola por donde <los> conduzca.

---

98. Sócrates no critica aquí el cuidado del cuerpo a través de la gimnasia, sino tan sólo una dedicación excesiva al cuidado corporal, en desmedro del cuidado del alma y del cultivo de la actividad intelectual. Para este contraste entre el cuidado excesivo del cuerpo y la actividad intelectual, véase *República* II 377c3-5 y *Timeo* 88c, donde se defiende expresamente un modo de vida que combine adecuadamente ambos aspectos. En *República* se considera la gimnasia como parte indispensable de la educación de los guardianes de la *polis* (cf. III 410b-412a).

-¿Cómo es eso, Sócrates?

-Te lo diré -respondió-. Los que aman el saber reconocen, por cierto, que, en el momento de hacerse cargo e
la filosofía de su alma, <esta> se encontraba completamente aprisionada en el cuerpo y adherida <a él>, y que estaba forzada a examinar las cosas existentes a través de él, como a través de una prisión, y no ella misma por sí misma, sino que andaba <así> dando vueltas en completa ignorancia; y es justamente <la filosofía> la que advierte el terrible poder de esa prisión, que opera a través de los apetitos, de modo tal que es el propio prisionero quien se constituye en el principal cómplice de su estado de cautiverio[97]. Entonces, como vengo diciendo, los amantes del saber reconocen que, 83a
al hacerse cargo de su alma en tal estado, la filosofía la aconseja suavemente e intenta liberarla, mostrándole que la indagación a través de los ojos está llena de engaño, como también lo está la indagación a través de los oídos y de las restantes percepciones, y persuadiéndola de apartarse de ellas, en la medida en que no sea forzoso emplearlas, e instándola a recogerse y reunirse consigo misma, y a no confiar ella misma en ninguna otra cosa más que en sí misma, respecto de aquello que, entre las cosas existentes, llega a inteligir en y por sí mismo, allí donde ella misma <se encuentra también> librada a sí b
misma. En cambio, respecto de todo aquello que <el alma> examina por otros <medios>, tomándolo como algo que existe en otras cosas diferentes, <la filosofía la insta> a no considerarlo nunca como verdadero. Pues lo que es de esta índole es perceptible y visible, mientras que aquello que <el alma> contempla por sí misma es

Véase nota complementaria p. 242.

inteligible e invisible[100]. Por tanto, convencida de que no debe oponerse a esta liberación, el alma de quien verdaderamente es filósofo se abstiene así de los placeres, los apetitos, las penas y los temores, en la medida en que puede, ya que tiene en cuenta que cuando se goza, se sufre, se teme o se apetece intensamente, no se padece un mal tan grande por causa de aquellas cosas que se podría pensar <que podrían producirlo>, como, por ejemplo, caer enfermo o despilfarrar alguna <suma de dinero> a causa de <tales> apetencias, sino que se padece <más bien> el peor y más extremo de los males, sin siquiera caer en la cuenta de ello.

–¿Cuál es ese <mal>, Sócrates? –preguntó Cebes.

–<Reside> en el hecho de que el alma de cualquier ser humano, conjuntamente con gozar o sufrir intensamente por alguna cosa, se ve también forzada a creer que eso mismo, que es aquello respecto de lo cual experimenta en la mayor medida tales afecciones, es también lo más claro y verdadero, siendo que no es así. Pues se trata aquí principalmente de cosas visibles. ¿O no?

–Por cierto.

–¿Y no es cierto que es en tal tipo de estado cuando el alma queda más amarrada por el cuerpo?

–¿Por qué?

–Porque cada placer y dolor la sujeta y la aferra al cuerpo como con un clavo, y la hace más corpórea, de modo que comienza a creer que es verdad aquello que también el cuerpo afirme <que lo es>. En efecto, por compartir las opiniones del cuerpo y regocijarse con las mismas <que él>, se ve forzada, creo, a compartir <también> su modo de ser y de alimentarse, y llega <así> a encontrarse en

---

100. Véase nota complementaria p. 243.

una disposición tal, que jamás llegaría en estado puro donde Hades, sino que se va siempre infectada por el cuerpo, de modo que rápidamente vuelve a precipitarse en otro cuerpo, y crece en él como si hubiera sido sembrada. Y por eso se queda sin tomar parte en la comunión con lo divino, puro y uniforme.

–Lo que dices es completamente cierto, Sócrates –dijo Cebes.

–Esta es precisamente la razón, Cebes, por la cual quienes pueden ser <llamados> con justicia amantes del conocimiento son mesurados y valientes, y no por las razones que <tiene> la mayoría de la gente. ¿O tú crees <que sí>?[101]

–No, realmente no lo creo.

–Claro que no. Más bien, el alma del hombre que es filósofo pensaría del modo que hemos indicado, y no creería que la filosofía debe liberarla, para, una vez liberada por ella, volver a entregarse a los placeres y dolores, de modo de quedar así nuevamente amarrada <al cuerpo> y tener que realizar la tarea infinita de una Penélope que manipula un telar en el sentido inverso[102]. Por el contra-

---

01. Esta explicación de la moderación y la valentía propias del lósofo, en oposición a lo que entienden por ellas quienes no filosoín, es esencialmente la misma que Sócrates había introducido en su aracterización de la vida filosófica como preparación de la muerte. 'éase esp. 68b-69e.

02. Como se sabe, Penélope es la fiel esposa de Odiseo, que durante ı larguísima ausencia de este, que había partido con la expedición riega a Troya y tardó veinte años en regresar, era acosada por diversos retendientes. Para evitar tener que casarse con alguno de ellos, les hizo ı promesa de elegir a su nuevo esposo una vez finalizado el tejido de ı mortaja de Laertes, el padre de Odiseo. Penélope destejía de noche ɔ que tejía de día, de modo que el trabajo jamás llegaba a término. 'éase Homero, *Odisea* II 92-105, *et passim*. Para la lectura del texto riego en este pasaje, véase nota complementaria p. 244.

rio, procurándose calma respecto de tales cosas, sigue a su razonamiento y se ocupa permanentemente con él, y <así> contempla lo verdadero, lo divino y lo que está sustraído a la mera opinión, y se alimenta de ello. Y es de este modo como cree que debe vivir, mientras está con vida, para, una vez muerta, llegar hasta lo que <le> es congénere, es decir, hasta lo que es de la índole que acabo de indicar, dejando atrás los males humanos. Y es claro que con una alimentación como esta, y habiéndose preparado de este modo, no hay ningún peligro de que tema, Simias y Cebes, desmembrarse al abandonar el cuerpo, dispersarse por acción de los vientos y salir <así> volando en todas direcciones, para ya no existir más en absoluto, en ninguna parte[113].

IV. Interludio (84c1-102a9)

, Objeciones de Simias y Cebes (84c1-88b8)

Simias y Cebes mantienen todavía dudas respecto de la rgumentación desarrollada por Sócrates, y plantean dos uevas objeciones, ambas dirigidas a cuestionar, una vez más, ı posibilidad de que el alma tenga la capacidad de seguir xistiendo tras la separación del cuerpo en el momento de ı muerte.

La objeción de Simias apunta al modo de pensar la relaión entre el cuerpo y el alma, poniendo de manifiesto que, ıajo ciertas condiciones, el carácter no-corpóreo y no-sensible lel alma podría no constituir real garantía de su capacidad ıara existir separada del cuerpo en el que está encarnada. 'ara hacer plausible este punto de vista, Simias apela a una onocida teoría, probablemente relacionada con la escuela ıitagórica, según la cual el alma debe ser concebida como ına suerte de armonía que vincula, según ciertas relaciones de ıroporción, los diferentes elementos constitutivos del cuerpo. ìimias apela como ejemplo al caso de la armonía musical: nientras que una lira y sus cuerdas son cosas corpóreas, las elaciones proporcionales que rigen la afinación de las cuerdas , con ello, indirectamente también los acordes que pueden ıroducirse por medio de las cuerdas afinadas son, como tales, algo incorpóreo. Sin embargo, no se podría sostener de nodo plausible que, una vez destruida la lira y sus cuerdas, as relaciones de proporción propias de la armonía que vincula las cuerdas afinadas pudieran continuar existiendo, sin

el correspondiente sustento corpóreo. Algo análogo podría ocurrir también en el caso de la relación entre el cuerpo y el alma, supuesto que esta última tuviera que ser concebida como un peculiar tipo de relación proporcional que vincula los elementos del cuerpo. Desde el punto de vista sistemático, el núcleo de la objeción basada en la teoría del alma-armonía consiste en llamar la atención sobre el hecho de que la caracterización del alma como algo no-corpóreo y no-sensible no basta, por sí sola, para garantizar la capacidad del alma para existir separada del cuerpo.

Por su parte, la objeción de Cebes cuestiona la asunción de que el carácter incorpóreo del alma garantice por sí solo su mayor perdurabilidad respecto de lo corpóreo en general. En efecto, aun asumiendo que el alma sea capaz de sobrevivir a la separación del cuerpo y de reencarnarse en cuerpos diferentes, quedaría en pie la posibilida –argumenta Cebes– de que a través de las sucesivas vidas encarnadas y las sucesivas separaciones del cuerpo el alma se viera sometida a un proceso de desgaste que la llevara finalmente a su propia destrucción. En tal caso, el alma sería, sin duda, capaz de sobrevivir a muchos cuerpos de los cuales se separara sucesivamente, pero no sobreviviría a la totalidad de los cuerpos en los que habitara, pues quedaría ella misma destruida al separarse del último, el cual, por su parte, sería capaz de seguir existiendo todavía durante algún tiempo, ya que no todas las partes del cuerpo se destruyen de inmediato, al producirse la muerte del ser vivo. Dicho de otro modo: el hecho de que el alma sea, en principio, más duradera que todos y cada uno de los cuerpos individuales en los que puede llegar a habitar no garantiza que efectivamente vaya a sobrevivirlos a todos ellos.

Desde el punto de vista de su inserción en el desarrollo dramático de la obra, el presente pasaje adquiere, sin duda, una significación y una relevancia mucho mayores que las que por sí solas podrían tener las nuevas objeciones realizadas

por ambos discípulos de Sócrates. Platón explota magistralmente este aspecto en su presentación de la escena. Tras los argumentos desarrollados anteriormente, tanto Sócrates como sus interlocutores se han quedado pensativos y en silencio. Consciente de que los argumentos aducidos están lejos de aventar toda duda sobre el problema de la inmortalidad del alma, Sócrates nota que algo incomoda a sus discípulos, y los anima a expresarlo, argumentando que si no logra persuadirlos a ellos de las razones que lo llevan a enfrentar la muerte de modo sereno, mucho menos podrá esperar convencer a las demás personas. Entre ellas están también, naturalmente, los propios lectores del Fedón, quienes resultan así indirectamente interpelados. Los discípulos se sobreponen entonces a sus temores de intranquilizar al amigo que debe enfrentar una muerte inminente, y comprenden que el único modo de hacer justicia a la actitud de verdadero filósofo que Sócrates cultivó durante toda su vida consiste en persistir hasta el final en la indagación racional que apunta a alcanzar, en la medida de lo posible, la verdad sobre el asunto sometido a discusión. En tal sentido, importa señalar que un elemento adicional que contribuye decisivamente al crescendo dramático que presenta la escena se vincula con el hecho de que, por primera vez a lo largo de la discusión, las objeciones formuladas por Simias y Cebes ya no representan meramente el punto de vista y los temores del hombre común, sino que poseen un carácter más marcadamente filosófico y, por lo mismo, también más desafiante[104]. También este aspecto está directamente al servicio de la construcción de la escena como un todo, la cual apunta, sobre todo, a poner de relieve la actitud

---

104. Véase, al respecto, las observaciones en Rowe (1993) p. 200 *ad* 84c1-85e2, quien compara la función dramática de la escena con la que en su teoría de la tragedia Aristóteles adscribe al «cambio de fortuna» (*peripeteia*) (cf. *Poética* 6).

del verdadero filósofo ante la vida y la muerte: una actitud orientada esencialmente hacia la verdad misma, que queda ejemplarmente encarnada en la figura de Sócrates.

Entonces, tras haber dicho esto Sócrates, hubo silencio durante largo rato. Sócrates mismo seguía concentrado, a juzgar por la apariencia, en el argumento que acababa de exponer, y la mayoría de nosotros también. Pero Cebes y Simias cuchicheaban entre ellos. Sócrates los miró y preguntó:

–¿Qué hay? ¡¿Acaso les parece que se echa de menos alguna cosa en lo que se dijo?! ¡Pues por cierto que sí! ¡<El argumento> deja todavía mucho espacio para sospechas y réplicas, al menos, si se tiene la intención de someterlo a examen suficientemente![105]. Si lo que ustedes dos están examinando es otra cosa, entonces no he dicho nada. Pero si tienen alguna duda respecto de este asunto, no se abstengan de decirlo ustedes mismos y exponerlo, si les parece que <algo> hubiera podido decirse mejor en algún aspecto, y no dejen de involucrarme de nuevo a mí, si creen que conmigo van a hallar la solución un poco mejor.

---

105. Sócrates juega aquí con un retruécano doblemente irónico. La pregunta retórica inicial es de carácter más bien amenazante, ya que está formulada por medio de una partícula interrogativa que pide respuesta negativa (cf. 84c6: ***mõn mé***, traducida aquí por «acaso»). Pero inmediatamente el propio Sócrates responde la pregunta que había formulado, y lo hace en el sentido exactamente opuesto al que la pregunta misma sugería, ya que le da una respuesta enfáticamente afirmativa.

Y Simias respondió:

–Pues bien, Sócrates, te diré la verdad. Efectivamente, hace rato que cada uno de nosotros tiene dudas y empuja al otro instándolo a que te pregunte, en la ansiedad por oír <tu respuesta>. Pero tememos causarte una molestia: no sea que <la cosa> te resulte desagradable, a causa de la presente desgracia.

Y, tras oírlo, Sócrates rió serenamente y dijo:

–¡Ay, Simias! ¡Difícilmente pueda persuadir a las demás
personas de que no creo que la suerte que ahora me e
toca sea una desgracia, cuando no logro persuadirlos ni siquiera a ustedes, sino que temen que me encuentre ahora, en alguna medida, peor dispuesto en mi ánimo que en mi vida anterior! Y, al parecer, ustedes creen que soy peor que los cisnes para la adivinación, pues estos, cuando perciben que deben morir, cantan más fuerte
y de modo más bello que como cantaban antes de ese 85a
momento, contentos por estar a punto de ir hacia el dios del que son servidores. Pero, a causa de su propio temor a la muerte, los seres humanos calumnian a los cisnes, y afirman que lamentan la muerte y lanzan de pena su último canto, sin tomar en cuenta que ningún ave canta cuando tiene hambre, tirita de frío o sufre algún otro dolor, ni siquiera el propio ruiseñor ni la golondrina ni la abubilla, aunque se diga que se lamentan y cantan de pena. Me parece, en cambio, que ni estas <aves> cantan cuando están apenadas, ni tampoco los cisnes.
Por el contrario, puesto que, según creo, pertenecen a b
Apolo, son adivinos y conocen de antemano los bienes que hay donde Hades: por eso cantan y se regocijan muy especialmente en ese <preciso> día, más que en <ningún> otro momento anterior[106]. Y yo mismo creo

---

106. Se suponía habitualmente que los cisnes cantan, sobre todo, como

que soy también siervo del mismo amo que los cisnes, y sacerdote del mismo dios, y que tengo de mi amo un poder adivinatorio no inferior al de ellos, y que tampoco estoy abandonando la vida más desanimado que ellos. Por eso mismo, es preciso que ustedes digan y pregunten lo que quieran, mientras lo permitan los Once Magistrados de Atenas.

-Dices bien -replicó Simias-. Yo te diré qué es lo que me produce dificultades, y luego <te dirá> también Cebes
e en qué aspecto no puede aceptar lo dicho. Pues bien, Sócrates, me parece a mí, como probablemente también a ti, que llegar a saber con certeza sobre este tipo de asuntos en esta vida presente es algo, o bien imposible,

---

presagio de su propia muerte (cf. Aristóteles, *Historia animalium* VIII 12, 615b1-6). En la tradición mitológica se ponía en conexión el motivo del canto del cisne con la suerte corrida por Cicno (*Kýknos*, es decir, «cisne»), nombre con el que se asocian diversas figuras, varias de las cuales habrían corrido la suerte de ser transformadas en cisnes. Una de ellas corresponde a un rey de Liguria, amigo de Faetonte, que lloró la muerte de este, cuando Zeus lo exterminó con su rayo. Este Cicno, que también fue transformado en un cisne, había sido dotado por Apolo de una voz melodiosa, lo que explicaría el canto que supuestamente llevan a cabo los cisnes antes de morir. La asociación de los cisnes con Apolo es también un motivo tradicional (cf. p. ej. Aristófanes, *Aves* 769). Y otro tanto puede decirse de la idea según la cual el canto de ciertos pájaros cumpliría una función profética, asociada, como tal, con la figura de Apolo y referida, sobre todo, al anuncio de desgracias (véase Dixsaut [1991] p. 252, nota 193, quien remite a la asociación de la figura de la profetisa Casandra con diversas aves, incluido el cisne, en Esquilo, cf. *Agamenón* 1050, 1142-45, 1444). Como suele ser el caso en la obra de Platón, Sócrates reinterpreta de modo original el significado del motivo tradicional al que él mismo recurre: el canto de los cisnes y las aves dotadas de capacidades proféticas, si realmente están, como se cree, al servicio del dios Apolo, no puede verse como un lamento, sino que debe entenderse, más bien, como una señal de regocijo y buen agüero, que expresa la dichosa esperanza de quienes confían en que, liberados del cuerpo, obtendrán finalmente los mayores bienes, al llegar a los dominios de Hades.

o bien dificilísimo. Pero, a su vez, no intentar refutar de todos los modos <posibles> lo que se dijo al respecto, sin desistir antes de quedar exhausto de examinarlo por todos los costados, <me parece> que es cosa de hombre sin coraje. Pues en esta materia lo que hay que lograr es una de estas <dos> cosas: aprender <de alguien> o descubrir <uno mismo> cómo son <las cosas>, o bien, si ello es imposible, asumir, al menos, la mejor y más difícil de refutar de las explicaciones humanas <al respecto>, y, montado sobre ella como sobre una balsa, arriesgarse e
a navegar a través de la vida, si es que uno no puede hacer la travesía de modo más seguro y menos riesgoso, sobre el sostén más firme de alguna palabra divina. Así que ahora no me avergonzaré de hablar, puesto que también tú lo pides, y tampoco me culparé en el futuro de no haber dicho ahora lo que me parece. Pues a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho tanto para mis adentros como también con Cebes, me resulta patente que no está explicado muy adecuadamente.

Entonces Sócrates dijo:

-Y probablemente tu impresión es correcta, amigo. Vamos, di en qué aspecto precisamente no <te parece> adecuado.

-A mí, en el siguiente aspecto -respondió Simias-: también con relación a la armonía, la lira y las cuerdas se podría enunciar la misma explicación, <argumentando> que la armonía es algo invisible e incorpóreo, bellísimo y divino, que está presente en la lira afinada, mientras que la lira misma y las cuerdas son cuerpos, es decir, 86a
son corpóreos, compuestos, terrosos y congéneres de lo mortal[107]. Ahora bien, supuesto que alguien rompa la lira

---

Como el pasaje deja ver claramente, la noción de armonía (*har-i*) remite primariamente a la afinación de la lira, y no a la conso-

o bien corte y desgarre las cuerdas, habría que insistir <aquí>, acudiendo al mismo argumento que <empleas> tú, en el hecho de que dicha armonía forzosamente seguiría existiendo y no habría sido destruida, pues <de acuerdo con tal modo de argumentar> no habría ninguna posibilidad de que, tras haber sido desgarradas las cuerdas, siguieran existiendo la lira y las cuerdas <mismas>, que son de naturaleza mortal, y, en cambio, la armonía, que tiene la misma naturaleza y es congénere de lo inmortal, hubiera quedado destruida, pereciendo antes que lo mortal <mismo>. Por el contrario, habría que afirmar que la armonía misma existe todavía en algún lugar, y que las maderas y las cuerdas <de la lira> se van a degradar antes de que a aquella le pase nada. Y de hecho, Sócrates, tengo para mí que tú mismo también habrás considerado que es principalmente como algo de tal índole como nos representamos que es el alma: puesto que nuestro cuerpo está como tensado y se mantiene en cohesión por acción <de> lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y <otras> cosas de ese tipo, nuestra alma es una mezcla y una armonía de tales cosas, allí donde ellas se mezclan unas con otras de modo bello y proporcionado[108]. Entonces, si el alma viene a ser una suerte de armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo se afloja o se tensa desproporcionadamente por causa de enfermedades y otros males, resulta forzoso que el alma

---

nancia de los acordes producidos por medio de la lira afinada, aunque esta última pueda verse, a su vez, como un resultado de la primera. Lo que prevalece en la noción griega de armonía es, ante todo, el aspecto referido al ajuste mutuo de diferentes elementos y la proporción que lo rige, y no la referencia al carácter sonoro. La armonía musical debe verse, pues, como un ejemplo particular de ajuste armónico y proporcional entre diferentes elementos.

108. Véase nota complementaria p. 245.

quede destruida de inmediato, por muy divina que sea, tal como <ocurre> también con las demás especies de armonía, ya sean las propias de los sonidos o bien las propias de cualquier otro tipo de obras <realizadas por> artesanos. En cambio, los restos de cada cuerpo permanecen por largo tiempo, hasta que son incinerados o bien hasta que se degradan. Pues bien, considera qué d
diremos en respuesta a este argumento, para el caso de que alguien tenga por cierto que el alma es una mezcla de los <elementos presentes> en el cuerpo y <por tanto> se corrompe antes <que este>, en el momento de lo que se llama muerte.

Entonces, Sócrates lanzó una mirada penetrante, como acostumbraba <a hacer> la mayoría de las veces, y dijo sonriendo:

–Es justo, sin duda, lo que dice Simias. Si alguno de ustedes tiene más recursos que yo, ¿por qué no <le> ha contestado? Pues no parece habérselas arreglado mal para echarle el lazo a mi argumento. Sin embargo, me parece que antes de dar respuesta es preciso oír de Cebes qué es lo que, por su parte, tiene para reprocharle al e
argumento, para que, mientras tanto, deliberemos acerca de qué responder, y, después de haber oído <a ambos>, les demos razón, si nos parece que <han dicho> algo que no desentona, o bien, de no ser así, salgamos en ese mismo instante en defensa del argumento. Pero vamos, Cebes –continuó diciendo–, di qué era lo que a ti, por tu parte, te perturbaba.

–Ya mismo te lo digo –respondió Cebes–. Me parece, por cierto, que el razonamiento permanece todavía en el mismo punto y queda expuesto al mismo reproche que señalábamos antes. En efecto, con respecto a <la 87a
tesis de> que nuestra alma existía ya antes de venir a su apariencia actual, no retiro <mi afirmación de> que

ha quedado demostrada de modo muy elegante y, si no resulta odioso decirlo, completamente suficiente. En cambio, respecto de la <tesis de> que, muertos nosotros, <el alma> también sigue existiendo en alguna parte, no me parece que ocurra lo mismo. Por cierto, no estoy de acuerdo con la objeción de Simias, en el sentido de que el alma no sería cosa más fuerte y duradera que el cuerpo, ya que me parece que es ciertamente muy superior en todos estos aspectos. Pero entonces –podría preguntar el razonamiento– ¿por qué desconfías todavía, si efectivamente ves que, una vez que ha muerto el hombre, aún sigue existiendo aquello que es justamente lo más débil <en él>? ¿No te parece forzoso que lo que es más duradero quede todavía preservado durante ese tiempo? Pues bien, considera si con mi réplica a esto digo algo <de valor>, ya que, según parece, también yo, como Simias, voy a tener que recurrir a un símil. En efecto, me parece que lo que se ha venido diciendo es como si respecto de la muerte de un hombre viejo <que trabajaba de> tejedor alguien afirmara la tesis de que dicho hombre no ha perecido, sino que está a salvo en alguna parte, y ofreciera como prueba testimonial el manto que usaba de vestimenta y que él mismo había tejido, <mostrando> que está en buen estado y no se ha destruido; y si se le manifestara descreimiento, replicara con la pregunta de qué clase <de cosa> es más duradera, un hombre o un manto que se usa y se lleva puesto, en la suposición de que ya con la respuesta «el hombre es mucho <más duradero>» habría probado que entonces, con mucha mayor razón, tendría que estar a salvo el hombre, dado que lo que es menos duradero no ha perecido. Pero, a mi ver, esto no es así, Simias. Considera, pues, también tú el argumento que voy a darte. Cualquiera tendría que admitir que quien eso alega habla de modo ingenuo. Pues

ese tejedor, que ha de haber gastado y tejido muchos mantos de tal tipo, ha perecido después de muchos de ellos, aunque antes que el último, creo, pero no por ello es el hombre en medida alguna inferior ni más débil d
que un manto. Y, pienso, la relación del alma respecto del cuerpo admitiría el mismo símil. Y si alguien dijera estas mismas cosas respecto de ellos, me parece que daría en el clavo, al sostener que el alma es más duradera, y el cuerpo más débil y menos duradero. Pero con ello <sólo> estaría afirmando que cada una de las almas gasta muchos cuerpos en cualquier caso, pero, sobre todo, si vive muchos años. Pues aun si el cuerpo está en flujo y se va destruyendo mientras la persona está todavía viva, y el alma continuamente vuelve a tejer lo que se va gastando, de todos modos sería forzoso que, cuando e
el alma perece, ella misma tenga puesto justamente el último tejido, y <así> este será el único respecto del cual ella perece antes. Pero, una vez destruida el alma, el cuerpo pondrá enseguida de manifiesto su natural fragilidad y, echándose a perder rápidamente, se disolverá. Por consiguiente, dando crédito a este argumento, no hay derecho todavía a creer confiadamente que, una vez que hemos muerto, nuestra alma existe todavía en 88a
algún sitio. Más aún, incluso se podría conceder a quien lo formula lo que tú <mismo> dices[109], otorgándole no sólo que nuestras almas existían en el tiempo anterior a nuestro nacimiento, sino también que nada impide que, también una vez que hemos muerto, <las> de algunos todavía existan, sigan existiendo y vuelvan a nacer muchas veces, para morir nuevamente. En efecto, el alma es por naturaleza algo tan fuerte como para poder resistir, aun naciendo muchas veces. Pues bien, aun si se otorga estas

---

Véase nota complementaria p. 246.

cosas, no se habrá concedido todavía lo otro, es decir, que el alma no sufre en sus muchos nacimientos y finalmente no se destruye completamente en alguna de sus muertes. Pero esta muerte, es decir, esta desvinculación del cuerpo que trae la destrucción al alma nadie podría afirmar conocerla[110], pues es imposible para cualquiera de nosotros tener conciencia de ella. Y si esto es así, a nadie que enfrente confiadamente la muerte le cabe hacerlo más que de modo insensato, si es que no está en condiciones de demostrar que el alma es algo completamente inmortal e indestructible. Y si <ello> no <es posible>, será forzoso que el que está por morir siempre tema por su propia alma, no sea que se destruya por completo en la inminente desvinculación del cuerpo.

2. Réplica a Simias (88c1-95a3)

Equécrates interrumpe el relato de Fedón, cuando este explicaba la sensación de desconcierto y desagrado que había invadido a los presentes: tras haber dado crédito a los argumentos que habían sido desarrollados antes, las nuevas objeciones los impulsaban, una vez más, a la incredulidad. Al propio Equécrates le ocurría algo semejante al oír el relato de Fedón: la concepción del alma como una especie de armonía, de la que él mismo había sido fervoroso simpatizante en el pasado, se revelaba ahora como una fuente de incertidumbre respecto de la posibilidad de que el alma sobreviviese a la separación del cuerpo. Fedón continúa entonces su relato,

110. Como indica Rowe (1993) p. 209 *ad* 88b1, la expresión *diálysis toû sómatos* debe ser tomada aquí como una referencia a la caracterización de la muerte en términos de la separación del alma respecto del cuerpo, provista ya al comienzo de la discusión (cf. 64c), y no como una referencia a la disolución del cuerpo mismo. Esto explica la traducción por «desvinculación del cuerpo».

explicando cómo, al comprobar el desconcierto de los presentes, Sócrates no retomó de inmediato la argumentación, sino que prefirió advertirles previamente de los riesgos vinculados con una actitud ingenua y excesivamente confiada frente a los razonamientos, que, a través de los sucesivos desengaños, puede conducir finalmente a la actitud opuesta, a saber: una actitud de desconfianza escéptica y de rechazo frente a toda indagación racional, que impide reconocer y aceptar como tales aquellos argumentos que son lo suficientemente sólidos como para ser dignos de crédito. La genuina actitud del filósofo, que, como tal, no puede dejar de lado su compromiso básico con las exigencias de la razón, se sitúa en una posición equidistante entre la actitud de ingenua credulidad frente a cualquier argumento, propia de quienes carecen de experiencia y conocimiento técnico en el ámbito de la indagación dialéctica, por un lado, y la actitud de descreimiento escéptico, propia de quienes ven en todo intercambio de razones un mero ejercicio competitivo, que no puede conducir jamás a resultados dignos de crédito, por el otro.

Sobre esta base, y tras una breve recapitulación de las objeciones de Simias y Cebes, en la que queda claro que ambos admiten todavía lo establecido en el argumento a partir de la reminiscencia, es decir, que el alma debe preexistir al nacimiento y la existencia encarnada, Sócrates intenta responder al primero de ellos. Contra lo dicho por Simias, Sócrates desarrolla dos líneas de argumentación diferentes, de las cuales la primera apunta a detectar una inconsistencia interna en la posición asumida por el propio Simias, y la segunda, en cambio, provee razones que ponen en cuestión la plausibilidad de la concepción del alma como una especie de armonía.

En primer lugar, 1) Simias no puede creer consistentemente a) que el alma preexiste a la condición encarnada y, al mismo tiempo, b) que el alma es una especie de armonía.

Y ello por la sencilla razón de que si la objeción del propio Simias es cierta, y la concepción del alma como armonía pone en cuestión la posibilidad de que el alma siga existiendo tras la muerte y la disolución del cuerpo, entonces, sobre la base de esa misma concepción, tampoco habría modo de explicar cómo el alma puede preexistir al cuerpo.

Por otra parte, 2) la concepción del alma como una especie de armonía no permite dar cuenta adecuadamente de aspectos centrales vinculados con el modo habitual de representarse a) las relaciones que vinculan el alma y el cuerpo, y b) los estados y las disposiciones propios del alma misma. En efecto, a) si el alma es una especie de armonía, y si toda armonía constituye una composición de elementos que depende para existir de los elementos que entran en ella, en este caso, los elementos del cuerpo, entonces no se ve cómo el alma podría poseer la capacidad de oponerse e incluso de dominar a los apetitos y deseos del cuerpo. Además, b) según participe (en mayor o menor medida) de la virtud o bien del vicio, se dice que el alma se encuentra en un estado o disposición de (mayor o menor) armonía o bien de (mayor o menor) falta de armonía. Sin embargo, tal modo de hablar no sería posible en el caso de que el alma tuviera que ser concebida ella misma como una forma de armonía, ya que en ese caso no podría decirse que el alma carece (en mayor o menor medida) de aquella propiedad por referencia a la cual se la define como tal.

Una vez que ellos terminaron de hablar, todos los que habíamos escuchado teníamos una sensación de desagrado, como más tarde nos lo dijimos unos a otros, porque, después de haber quedado fuertemente persua-

didos por el argumento anterior, parecía que de nuevo nos confundían, y nos arrojaban a la incredulidad no sólo respecto de las argumentaciones precedentes, sino también respecto de lo que pudiera decirse después, no fuera que resultásemos ser jueces incapaces de <discernir> nada, o bien que estas materias fueran inciertas en sí mismas.

EQUÉCRATES. ¡Por los dioses, Fedón! En verdad, tienen ustedes mi indulgencia. Pues ahora, al oírte, también a mí se me ocurrió preguntarme a mí mismo más o menos lo siguiente: «¿En qué argumento podremos, entonces, confiar d
todavía, si, a pesar de ser tan fuertemente persuasivo el argumento que formuló Sócrates, ahora se ha precipitado de nuevo en el descrédito?». En efecto, esta explicación según la cual nuestra alma es una cierta armonía no sólo ahora, sino que siempre me ha cautivado admirablemente. Y es así que tu exposición me hizo recordar que yo mismo también fui de esta opinión en el pasado. Pero <ahora> tengo de nuevo, como <si partiera> desde el principio, mucha necesidad de algún otro argumento, que me persuada de que el alma del que muere no muere junto <con él>. Di pues, por Zeus, ¿de qué modo Sócrates salió al paso de la objeción? ¿Mostraba estar también e
él de algún modo apesadumbrado, como dices que <lo estaban> ustedes, o más bien no, sino que salía al rescate de su argumento con calma? ¿Y logró rescatarlo de modo suficiente o defectuoso? Cuéntanos todo, del modo más exacto que puedas.

FEDÓN. En verdad, Equécrates, he admirado a Sócrates muchas veces, pero jamás me maravilló más que estando presente en aquella oportunidad. Que aquel <hombre> 89a
tuviera algo para decir seguramente no resulta nada extraño. Pero lo que a mí, al menos, me maravilló de él es, en primer lugar, la gran serenidad, la benevolencia

y la complacencia con que acogió el argumento de los jovencitos; y, en segundo lugar, la agudeza para percibir lo que nos hacían sufrir esas palabras, y lo bien que logró calmarnos: cuando ya estábamos en fuga y vencidos, nos reanimó y nos exhortó a que siguiéramos el argumento y lo examináramos conjuntamente.

EQUECRATES. ¿Cómo, pues?

FEDÓN. Te lo diré. Yo estaba justamente a su derecha, junto al lecho, sentado sobre un banquillo. Él estaba bastante más arriba que yo. Entonces, comenzó a acariciarme la cabeza, y reunió en su mano los cabellos que caían sobre el cuello, pues acostumbraba, de vez en cuando, a jugar con mis cabellos. Entonces dijo:

-Mañana seguramente te cortarás estos hermosos cabellos, Fedón[111].

-Así parece, Sócrates -dije yo.

-No, al menos, si me haces caso.

-Pero ¿por qué? -dije yo.

-Será hoy -dijo-: yo <cortaré> mis cabellos y tú éstos, si es que el argumento se nos muere y no podemos revivirlo[112]. Y yo, al menos, si fuera tú y el argumento se me

---

111. Sócrates alude a la costumbre, propia de la época homérica, de cortarse los cabellos en señal de duelo. Como indica Dixsaut (1991) p. 259 nota 206, en tiempos posteriores a las Guerras Médicas (490-479 a. C.), en Atenas sólo los muchachos muy jóvenes acostumbraban a usar cabellos largos. Por esta razón, el pasaje ha dado lugar a especulaciones acerca de si Fedón era un hombre o un joven en el momento de la muerte de Sócrates, o bien si hay que ver en el texto una referencia a una costumbre propia de su tierra natal o, tal vez, alguna otra alusión intencionada de parte de Platón, como, por ejemplo, a la larga cabellera de los que participaban en los cortejos báquicos.

112. Sócrates sugiere que, en caso de no poder salvar los argumentos dados, habrá un motivo de duelo anterior al de su propia muerte, de modo que tanto él como Fedón deberán cortar sus cabellos ese

escapara, haría, como los argivos, un juramento de no dejar crecer <mi cabello>, hasta haber vencido en un nuevo combate al argumento de Simias y Cebes[113].

–Pero se dice que contra dos ni Heracles puede –dije yo.

–Pues llámame en tu ayuda también a mí, tu Yolao, mientras todavía haya luz –respondió.

–Claro que te llamo –dije–, pero no como Heracles <a Yolao>, sino como Yolao a Heracles[114].

–No habrá diferencia –dijo–. Pero primero debemos precavernos de que no nos invada cierto sentimiento.

–¿Cuál? –pregunté yo.

–Que no nos volvamos «misólogos» –dijo él–, como los d
que se vuelven misántropos[115]. Pues no hay mal mayor

mismo día. La expresión «estos», en vez de «los tuyos», empleada en el texto, da a entender que Sócrates aún tiene los cabellos de Fedón en su mano.

113. Se trata de una alusión al juramento que, según Heródoto (cf. I 82, 7), habrían hecho los argivos, tras ser derrotados por los espartanos en una batalla en la que perdieron la fortaleza Tíreas: se cortaron las cabelleras y juraron no dejarlas crecer de nuevo, hasta lograr la reconquista.

114. El pasaje alude a la historia relativa al segundo de los famosos doce trabajos de Heracles: el combate contra la Hidra de Lerna, el monstruo de nueve cabezas (cf. Apolodoro II 5). La sentencia «contra dos ni Heracles puede» tiene carácter proverbial, y alude al hecho de que para vencer al monstruo, mientras era acosado al mismo tiempo por un enorme cangrejo marino, Heracles debió recurrir a la ayuda de Yolao, su sobrino y fiel camarada. En *Eutidemo* 297c-d Sócrates se vale de la misma comparación, para caracterizar el acoso al que lo someten los sofistas Dionisodoro y Eutidemo. El intencionado tironeo entre Sócrates y Fedón acerca de quién de ellos sería Heracles y quién Yolao apunta a expresar que, ante la magnitud del desafío, ninguno está seguro de quién de los dos podría realmente ayudar al otro.

115. Sócrates juega con dos términos compuestos a partir de la raíz que significa «odiar» o «aborrecer» (*miseîn*: «odiar»; *mîsos*: «odio»,

que se pudiera sufrir que este, <convertirse en alguien> que odia los razonamientos. Pues la «misología» y la misantropía surgen del mismo modo. En efecto, la misantropía se introduce cuando, sin conocimiento técnico <específico>, se confía fuertemente en alguien, y se considera que esa persona es completamente veraz, sana y confiable, para descubrir luego, poco tiempo después, que es vil y desleal, y así sucesivamente <también> con otras <personas>: cuando se experimenta muchas veces esto, sobre todo, de parte de aquellos que se consideraría los más cercanos y más amigos, se termina, a fuerza de los repetidos golpes, por odiar a todos, y por creer que nada es sincero de parte de nadie en absoluto. ¿O no has advertido que es así como sucede?

–Por supuesto que sí –dije yo.

–¿Y no es algo feo? –agregó él–. ¿No es evidente que el que así <obra> intenta tratar a las personas sin conocimiento técnico de los asuntos humanos?[116]. Pues, sin duda, si <las> tratara con ayuda de dicho conocimiento, <las> juzgaría tal como son: a los extremadamente nobles o viles como escasos, y a los medianamente <nobles o viles> como mayoría[117].

–¿En qué sentido lo dices? –pregunté yo.

–En el que se refiere a las cosas extremadamente pe-

«aborrecimiento», «aversión»): el «misólogo» (*misólogos*) sería quien aborrece los razonamientos, tal como el misántropo (*misánthropos*) aborrece a los seres humanos.

116. La expresión «sin conocimiento técnico de los asuntos humanos» (*áneu téchnes tês perì tà anthrópeia*) en 89e6-7 retoma y precisa el sentido de la expresión «sin conocimiento técnico <específico>» (*áneu téchnes*) empleada en 89d5-6. Sócrates insiste, de este modo, en que se trata de un conocimiento de las cosas humanas que sería propio de expertos en la materia.

117. Véase nota complementaria p. 246.

queñas o grandes –replicó–: ¿consideras que hay cosa más rara que hallar algo extremadamente grande o bien extremadamente pequeño, sea un hombre o un perro o alguna otra cosa? ¿Y, nuevamente, <algo extremadamente> rápido o lento, feo o bello, pálido u oscuro? ¿O no has advertido que en todos estos casos las puntas de los extremos son raras y escasas, mientras que las instancias intermedias son comunes y abundantes?

–Por cierto –dije yo.

–¿Y no crees –continuó– que si se propusiera un certa- b
men de maldad, pocos serían, incluso en este caso, los que se revelarían como los primeros?

–Muy probablemente –respondí yo.

–Es probable, por cierto –dijo–. Pero no es este el aspecto en el que los razonamientos resultan parecidos a las personas[118]. Más bien, en este preciso momento, yo te estaba siguiendo a ti, que eras el que guiaba[119]. En cambio, el aspecto <que interesa> es aquel <otro>: si alguien confía en que un determinado argumento es verdadero sin <poseer> conocimiento técnico relativo a los argumentos, y luego, poco tiempo después, le parece que <dicho argumento> es falso, a veces cuando <lo> es y a veces cuando no <lo> es, y <así> sucesivamente con

---

18. El punto de Sócrates parece ser que en el caso de los argumentos, diferencia de las personas, los extremadamente malos no son para ada infrecuentes o excepcionales.

19. Esta acotación tiene un alcance claramente irónico, ya que en ingún momento fue Fedón el que tomó la dirección del razonamiento, ino que se limitó, más bien, a responder las preguntas de Sócrates. Lo ue Sócrates quiere enfatizar de este modo es el hecho de que, en caso e seguir por el camino que abren su última pregunta y la correspon-iente respuesta de Fedón, ambos perderían de vista el aspecto central l que apunta la comparación relativa al modo en que se originan la isología y la misantropía.

otro y otro argumento... Y, como sabes, son principalmente los que se dedican al ejercicio de la argumentación antilógica quienes terminan creyendo que han llegado a ser los más sabios:[120] ellos serían los únicos que han comprendido que ni en las cosas hay nada de nada que sea sano y seguro, ni tampoco en los argumentos, sino que simplemente, como <ocurre> en el Euripo, todas las cosas existentes se revuelven de arriba abajo y en ningún momento permanecen quietas en ningún <sitio>[121].

–Lo que dices es completamente cierto –dije yo.

–Entonces, Fedón, sería lamentable la experiencia, si, a pesar de haber efectivamente un argumento verdadero, sólido y susceptible de ser reconocido <como tal>, luego, en virtud de quedar <dicho argumento> asociado a ciertos <otros> argumentos de índole tal que ellos mismos a veces parecen ser verdaderos y a veces no, uno no se

---

120. De acuerdo con el sentido en el que Platón suele emplear el término, la argumentación antilógica (*antilogikoi lógoi*) consistiría, básicamente, en el desarrollo de argumentos opuestos, destinados a mostrar sucesivamente que una cosa posee la propiedad designada por un determinado predicado y también la propiedad designada por el predicado contradictoriamente opuesto al primero. A los ojos de Platón, el empleo de este tipo de argumentación constituiría, sobre todo, una práctica habitual de los sofistas. Pero varias fuentes antiguas retrotraen su origen a la dialéctica eleática, en particular, a Zenón de Elea, el discípulo de Parménides. Para la antilógica y sus relaciones con la dialéctica y la erística, véase Kerferd (1981) cap. 6.

121. El angosto estrecho de Euripo se sitúa entre la costa beocia y la Isla de Eubea. Según fuentes antiguas, sus agitadas corrientes cambiaban de dirección hasta siete veces al día (cf. Estrabon IX 2, 8). La referencia a estas corrientes parece haber alcanzado un valor proverbial, como expresión de inestabilidad y cambio. La comparación empleada por Platón apunta a sugerir una conexión entre las prácticas antilógicas empleadas por los sofistas y la tesis ontológica, de origen pretendidamente heraclíteo, según la cual todas las cosas se encuentran en permanente flujo y no hay nada estable.

echara la culpa a sí mismo ni a la propia impericia, sino que finalmente, a causa de la pena <experimentada>, se sintiera aliviado al apartar la culpa de sí, trasladándola a los argumentos, y de ahí en más se pasara el resto de la vida aborreciendo y calumniando a los argumentos, y quedara así privado de la verdad y el conocimiento de lo que es.

–¡Por Zeus! Sería lamentable, verdaderamente –dije yo.

–Por cierto –dijo– esto es lo primero de lo que debemos precavernos, y no dejemos ingresar en nuestra alma <el
pensamiento de> que, en el caso de los argumentos, e
no parece haber nada que sea sano. Por el contrario, mucho más <tenemos que pensar> que somos nosotros quienes todavía no estamos sanos, y que tenemos que obrar de modo valiente y esforzado para llegar a estarlo: tú y los demás, con vistas a la vida entera
que les queda por delante, y yo, con vistas a la muerte 91a
misma, porque en este momento corro el peligro de no comportarme de modo filosófico respecto de ella, sino al modo de quien ama la victoria, como hacen los que carecen por completo de educación. En efecto, cuando discuten acerca de algo, estos no se preocupan de cómo es aquello sobre lo cual versa la discusión, sino que dirigen sus esfuerzos a una <sola> cosa: que los presentes crean lo que ellos sostienen. Y en la presente situación yo parezco diferenciarme de ellos sólo hasta un cierto punto, pues no me voy a esforzar para que los presentes crean que es verdad lo que yo digo, a no ser incidentalmente, sino para que a mí mismo me parezca, en la mayor medida posible, que así es[122].

Como acertadamente enfatiza Rowe (1993) p. 215 *ad* 91a7, la resión «sólo hasta cierto punto» (*mónon tosoûton*) tiene un alcance

Pues hago, querido amigo, el siguiente cálculo –¡mira qué ávido de quedarme con la mejor parte!–: si resulta ser verdad lo que digo, es un acierto haber estado persuadido; y, en cambio, si nada hay para el que murió, al menos, durante este rato antes de la muerte seré menos ingrato a los presentes con mis lamentos, y mi ignorancia no perdurará –lo que sería malo–, sino que quedará destruida en poco tiempo más[123]. He tomado, pues, mis precauciones, Simias y Cebes –dijo–, y es así como me dirijo contra el argumento <de ustedes>. Y ustedes, si me hicieran caso, se preocuparían menos de Sócrates, y mucho más de la verdad: si les parece que digo algo verdadero, manifiéstenme su acuerdo; pero si no, resistan con todos los argumentos <que tengan>, precaviéndose de que, en mi ardor, yo no me haya engañado a mí mismo, ni a ustedes, y me marche como una abeja, dejándoles clavado el aguijón. Procedamos, pues –dijo–. En primer lugar, ayúdenme a recordar lo que han dicho, si se hace evidente que no me acuerdo. Pues bien, según creo yo, Simias desconfía y teme que el alma, a pesar de ser algo más divino y más bello que el cuerpo, se destruya antes, por pertenecer a un <cierto> tipo de armonía[124]. En cambio, Cebes, según me parece, me concede aquello de que el alma es algo

---

claramente irónico, ya que la diferencia entre la actitud de Sócrates y la de los que sólo intentan persuadir al público, sin importarles la verdad sobre el asunto en cuestión, es, en realidad, enorme. Puede decirse incluso que la «pequeña diferencia» señalada por Sócrates constituye, en rigor, una completa inversión de la perspectiva adoptada a la hora de argumentar sobre un determinado asunto. A esto se agrega el hecho de que no se trata en este caso de un asunto cualquiera, que al propio Sócrates no le concerniera de modo inmediato, sino, por el contrario, del asunto más grave, que pone en juego su propia existencia.

123. Véase nota complementaria p. 246.

124. Véase nota complementaria p. 247.

más duradero que el cuerpo. Pero lo que <todavía> resultaría incierto para cualquiera es si, tras haber gastado muchos cuerpos en muchas <vidas>, al abandonar el último cuerpo, el alma misma no se destruye en ese momento, y si la muerte no consistiría en esto mismo, en la aniquilación del alma, ya que el cuerpo, sin duda, está siempre destruyéndose incesantemente. ¿Acaso son diferèntes de estos, Simias y Cebes, los <puntos> que debemos examinar?

Ambos convinieron en que eran esos. e

-Bien. ¿Y cuáles de los argumentos anteriores son los que ustedes no admiten: todos o bien algunos sí y otros no? -preguntó.

-Unos sí y otros no -respondieron.

-¿Qué dicen entonces -prosiguió- de aquel argumento en el cual afirmamos que el aprendizaje es reminiscencia, y que, siendo así, es forzoso que nuestra alma haya estado previamente en otro sitio, antes de haber sido encadenada en el cuerpo? 92a

-Por mi parte -dijo Cebes- ya entonces estaba yo admirablemente persuadido por este argumento, y también ahora me aferro <a él> como a ningún <otro>.

-Efectivamente -dijo Simias-, también yo me encuentro así, y mucho me asombraría, si alguna vez llegara a tener una opinión diferente respecto de él.

Y Sócrates replicó:

-Sin embargo, extranjero de Tebas, te será forzoso cambiar de opinión, al menos, si te mantienes en la creencia de que la armonía es algo resultante de una composición, y el alma es una cierta armonía <compuesta> a partir de los <elementos> que están en tensión en el cuerpo.
Pues seguramente no te permitirás a ti mismo afirmar que b
una armonía compuesta existía de antemano, <es decir>

antes de que existan aquellas cosas a partir de las cuales debería componerse. ¿O te lo permitirás?

–De ningún modo, Sócrates –respondió.

–¿Te das cuenta entonces –dijo él– de que son estas las consecuencias que resultan de tu <posición>, cuando afirmas, por un lado, que el alma existe ya antes de ingresar a la figura y el cuerpo de un hombre, y, por otro, que es compuesta a partir de cosas que <en ese momento> todavía no existían? En efecto, una armonía no es ciertamente algo como aquello a lo que la estás comparando, sino que primero llegan a existir la lira, las cuerdas y sus sonidos, que todavía carecen de armonía, y como la última de todas estas cosas se compone <entonces> la armonía, <que es> también lo que primero se destruye. Por tanto, ¿cómo podrá esta explicación tuya resultar consonante con la anterior?

–De ningún modo –dijo Simias.

–¡Y sin embargo –dijo él– si hay una explicación a la que le corresponde ser consonante, esa es la relativa a la armonía![125].

–Efectivamente, le corresponde –dijo Simias.

–Pues en este caso –dijo él– tu explicación no resulta consonante. Examina, más bien, cuál de las dos explicaciones vas a elegir: ¿la de que el aprendizaje es reminiscencia o bien la de que el alma es una armonía?

–Por lejos la primera, Sócrates –dijo–, pues esta <otra> la adquirí sin demostración, en virtud de cierta verosimilitud y pertinencia, que es también la razón por la cual cree

---

125. El evidente juego de palabras se basa en utilizar la noción musical de «consonancia» o, tal vez, «unísono» (*syna(i)dein*, *synó(i)dos*) en el sentido metafórico que alude a la consistencia lógica: ¿de qué otra explicación podría esperarse en mayor medida «consonancia» sino de aquella que presenta el alma como una forma de armonía?

<en ella> la mayor parte de la gente <que la admite>[126]. Pero yo estoy consciente de que los argumentos que producen sus demostraciones a través de verosimilitudes son embaucadores, y si uno no los vigila muy bien, engañan por completo, tanto en la geometría como en el resto de los asuntos. Ahora bien, el argumento referido a la reminiscencia y el aprendizaje fue desarrollado por medio de una hipótesis digna de ser aceptada. En efecto, se dijo que nuestra alma existe en algún sitio incluso antes de ingresar a un cuerpo, tal como existe también aquella realidad que recibe la denominación de «lo que es». Y esta <hipótesis>, de eso estoy convencido, yo la he admitido de un modo suficiente y adecuado. Estas son, pues, las razones por las cuales, al parecer, me resulta forzoso no admitir que ni yo mismo ni otro afirme que el alma es una armonía.

–¿Y qué <opinarías> de lo que sigue, Simias? –preguntó–. ¿Crees que a una armonía o bien a algún otro tipo de composición le cabría encontrarse en una disposición diferente de aquella en la que se encuentren los <elementos> de los que se compone?

–De ningún modo.

–¿Y no es verdad que tampoco <le cabe>, según creo yo, ejercer ni padecer alguna otra acción, al margen de las que pudieran ejercer o padecer esos <elementos>?

Asintió.

–Por lo tanto, ciertamente no corresponde que una armonía conduzca a aquellos <elementos> a partir de los cuales se compone, sino, más bien, que <los> siga.

Estuvo de acuerdo.

–Consiguientemente, muy lejos está una armonía de

---

126. Véase nota complementaria p. 247.

poder moverse o sonar de modo contrario, o bien de oponerse, en alguna otra forma, a sus partes.

-Muy lejos, sin duda -dijo Simias.

-Algo más: ¿no es este el modo en que por naturaleza cada armonía es armonía: tal como haya sido armonizada <en cada caso>?

-No comprendo -dijo.

-¿No es cierto -prosiguió Sócrates- que si hubiera sido armonizada en un mayor grado y una mayor medida, en caso de que tal cosa pudiera suceder, sería armonía en mayor grado y mayor medida; y, en cambio, si <hubiera sido armonizada> en un grado y una medida menores, <sería armonía también> en menor grado y menor medida?

-Por cierto.

-¿Se aplica esto entonces al <caso del> alma, de suerte que, aun cuando fuera por la mínima <diferencia>, un alma podría ser en mayor medida y grado o bien en menor medida y grado que otra eso mismo <que es>: un alma?

-Ni en lo más mínimo -respondió.

-¡Adelante, pues, por Zeus! -dijo Sócrates-: ¿se dice que el alma que posee sensatez y virtud es también buena, y que la que posee insensatez y bajeza es también mala? ¿Y son verdaderas estas afirmaciones?

-Son verdaderas, por cierto.

-Pues bien, cualquiera de los que suponen que el alma es una armonía ¿qué dirá que son estas cosas que existen en las almas: la virtud y el vicio? ¿Se tratará, a su vez, de una armonía diferente, y de una falta de armonía?

-Yo, al menos, no lo puedo decir -dijo Simias-. Pero resulta evidente que quien hiciera esa suposición afirmaría cosas de este tipo.

-Pero ya quedó acordado previamente -prosiguió Só- d
crates- que un alma no puede ser <alma> en mayor o
menor grado que otra. Y esto equivale a conceder que
una armonía no es <armonía> ni en mayor grado y
medida, ni en menor grado y medida que otra armonía.
¿O no?

-Por cierto.

-Y aquella armonía que no es armonía ni en mayor ni en
menor grado tampoco habrá sido armonizada en mayor
ni en menor grado. ¿Es así?

-Así es.

-¿Y ocurrirá que la que no ha sido armonizada en ma-
yor ni menor grado participa de la armonía en mayor o
menor medida, o más bien en igual medida?

-En igual medida.

-¿Y no es cierto que en el caso del alma, dado que una
no puede ser eso mismo, un alma, ni en mayor ni en e
menor grado que otra, tampoco podrá entonces estar
armonizada en mayor o menor grado?

-Así es.

-Y si se encuentra en tal condición, ¿tampoco podría
participar en mayor medida de la falta de armonía ni
de la armonía?

-Pues no.

-Y si se encuentra, a su vez, en esta última condición,
¿acaso podría un <alma> participar del vicio o de la
virtud en mayor medida que otra, ya que el vicio sería
falta de armonía y la virtud, en cambio, armonía?

-No <podría participar> en mayor medida.

-Probablemente más todavía, Simias: según el razo- 94a
namiento correcto, ningún alma participará del vicio,
si es que <realmente el alma> es armonía. En efecto,
una armonía, si es plenamente eso mismo <que es>,

armonía, seguramente no podría participar de la falta de armonía[127].

–Ciertamente no.

–Y, seguramente, tampoco un alma, si es plenamente alma, <participará> del vicio.

–¿Como podría, al menos, sobre la base de lo que se ha dicho?

–Por consiguiente, a partir de este argumento tenemos que todas las almas de todos los seres vivos serán igualmente buenas, si es verdad que, por naturaleza, las almas son en igual medida eso mismo <que son>, almas.

–Así me parece, Sócrates.

–¿Pero crees que esto último está bien dicho –replicó–, y que el razonamiento hubiera debido asumir tales consecuencias, si hubiera sido correcta la hipótesis de que el alma es una armonía?

–Ni en lo más mínimo –dijo Simias.

–¿Y qué? –continuó–. ¿De todas las cosas que hay en un hombre dices que hay alguna otra que gobierne que no sea el alma, especialmente si es sensata?

–Claro que no.

–¿Y cómo <lo hace>: cediendo a las afecciones del cuerpo o también oponiéndose <a ellas>? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: cuando <el cuerpo> tiene fiebre y sed, <lo> arrastra en la dirección contraria, a no beber, y cuando tiene hambre, a no comer, y otros incontables casos en los que comprobamos, sin duda, que el alma se opone a las <afecciones> del cuerpo. ¿O no?

–Por cierto.

–¿Y, a su vez, no acordamos en los <argumentos> anteriores que, al menos, si es una armonía, el <alma>

127. Véase nota complementaria p. 248.

jamás podría cantar de modo opuesto al <modo> en que se tensaran, se relajaran, vibraran y experimentaran cualquier otro tipo de afección aquellos <elementos> a partir de los cuales resultaría estar compuesta, sino que <sólo> podría seguirlos y nunca guiarlos?

–Lo acordamos –dijo–. ¿Cómo no?

–¿Y entonces? ¿No se nos revela ahora que realiza todo lo contrario? Dirige todas aquellas cosas de las que se dice que ella misma se compondría, se <les> opone d
poco menos que en todo durante toda la vida, y <las> domina en todas las formas <posibles>: a unas reprimiéndolas con mayor dureza y valiéndose de medios dolorosos, como son los correspondientes a la gimnasia y la medicina; a otras de modo más suave, ya sea amenazando o amonestando, al dialogar con los apetitos, las excitaciones y los temores, como si ella fuera diferente de esa otra cosa <con la que trata>. Es en cierta forma lo que también Homero presenta en la *Odisea*, donde cuenta que Odiseo:

> Golpeándose el pecho, reprendió a su corazón con palabras:
> «¡Soporta pues, corazón, que ya una vez soportaste cosas e
> peores!»[128].

¿Crees acaso que compuso estos <versos> en la convicción de que el <alma> es una armonía, es decir, algo

---

Véase *Odisea* XX 17 s. Como indica García Gual (1986) p. 98, nota os mismos dos versos son citados también en *República* III 390d, y timo de ellos en IV 441b, con el propósito de enfatizar la oposición e la parte o función racional y la parte o función irascible-emocional lma. Aunque el modelo del alma dividida en partes o funciones no todavía presente como tal en *Fedón*, Platón ya había identificado s versos homéricos como una referencia adecuada para dar expre- a los fenómenos de conflicto motivacional, y posteriormente los inuará empleando de ese modo, asociados a la nueva teoría psico- a basada en la distinción de partes o funciones anímicas diferentes.

de tal índole que es conducido por las afecciones del cuerpo, y no algo capaz de conducirlas y dominarlas, a pesar de ser una realidad mucho más divina, como para ser comparada con una armonía?

–¡Por Zeus, Sócrates! Al menos, así me parece.

–Por consiguiente, estupendo <amigo>, para nosotros no sería en modo alguno correcto afirmar que el alma es una armonía, pues <en tal caso> no estaríamos de acuerdo ni con Homero, el divino poeta, ni tampoco con nosotros mismos.

–Así es –respondió.

3. Recapitulación de la objeción de Cebes (95a4-e7)

Sócrates se apresta ahora a responder a la objeción de Cebes, no sin antes proceder a una nueva recapitulación, que simplifica el argumento dado por Cebes y lo restringe a un único punto esencial, a saber: el hecho de que el alma pueda preexistir al cuerpo no garantiza, por sí solo, su inmortalidad, pues puede ocurrir que el propio ingreso al cuerpo y, luego, la existencia encarnada traigan consigo un proceso de desgaste del alma misma, que conduzca finalmente a su destrucción.

–¡Sea, pues! –dijo Sócrates–. En cierto modo, el asunto de Armonía, la de Tebas, nos resultó, según parece, moderadamente propicio. Pero ¿qué hay, Cebes, de lo que respecta a Cadmo? –preguntó–. ¿Cómo <nos lo> haremos propicio? ¿Con qué argumento?[129].

---

129. Sócrates alude a una leyenda familiar para sus amigos tebanos: la historia de la boda de Cadmo, el mítico fundador de Tebas, con

–Me parece que tú vas a encontrar <la manera> –dijo Cebes–. En todo caso, este último argumento contra la armonía lo expusiste de un modo que me sorprendió más allá de <tcda> expectativa. En efecto, cuando Simias explicaba la situación en la que se le presentaban dudas, mucho me preguntaba si alguien tendría algún b
modo de lidiar con su argumento. Y entonces me pareció muy sorprendente que, de inmediato, no pudiera resistir el primer embate de tu razonamiento. Así que no me asombraría que lo mismo le pasara también al argumento de Cadmo.

–Querido, no digas cosas grandilocuentes –dijo Sócrates–. ¡No vaya a ser que algún mal de ojo nos dé vuelta el argumento cuando esté a punto de producirse! Pero que de esto se ocupe la divinidad, y nosotros, aproximándonos al modo homérico[130], intentemos <comprobar> si lo que dices es sólido. De las cosas que indagas

---

nonía, hija de Ares, el dios de la guerra, y Afrodita, la diosa del r. Aunque no sin humor e ironía, Sócrates parece estar sugiriendo que, a la luz de la amplia aceptación de que gozaba entre los filó- tebanos la concepción del alma como una especie de armonía, yenda que asocia la figura de Harmonía con la ciudad de Tebas iriria una nueva significación. Al mismo tiempo, la intención etona de Sócrates apunta a presentar la tarea de responder a la ción de Simias, basada en la concepción del alma como una ar- ía, y la de Cebes, basada en la idea de un desgaste del alma por a de la existencia encarnada y la pugna con el cuerpo, como el fío de enfrentarse, sucesivamente, con ambos integrantes de la osa pareja tebana, cuyas figuras parecen corresponder bastante con el carácter de cada una de las objeciones: primero, con la e Harmonía; después, con el intrépido Cadmo.

La expresión «aproximándonos» (*engys ióntes*) empleada por ates en 95b8 constituye, desde el punto de vista métrico, el final n hexámetro, el esquema métrico de la poesía de Homero, y, a la describe la característica acción del guerrero homérico que avanza e su enemigo (cf. p. ej. *Ilíada* XXII 92, donde se describe en términ emejantes el modo en que Aquiles se aproxima a Héctor).

la principal es, sin duda, la siguiente: reclamas que quede demostrado que nuestra alma es indestructible e inmortal, a fin de que, cuando está a punto de morir, un varón que es filósofo pueda morir en la confianza y la creencia de que, una vez muerto, allí lo pasará bien, mucho mejor que si llegara a su fin habiendo llevado un tipo de vida diferente, sin incurrir <por ello> en un acto de confianza insensato y alocado. Y poner de manifiesto que el alma es algo vigoroso y parecido a lo divino, y que existe incluso antes de que nosotros naciéramos como hombres, sostienes, en nada impide que todas estas cosas revelen no inmortalidad, sino <tan sólo> que el alma es algo duradero, que existió antes en algún sitio durante una inmensa cantidad de tiempo, y que conoció e hizo muchas cosas. Sin embargo, ciertamente no sería <por ello> en mayor medida inmortal, sino que ya el mismo hecho de ingresar en el cuerpo de un hombre sería el comienzo de su destrucción, como una enfermedad. Y, sometida así al sufrimiento, viviría esta vida, para finalmente quedar destruida en lo que llamamos muerte. Y en nada difiere, dices, si ingresa al cuerpo una sola vez o bien muchas, al menos, en lo que respecta a lo que cada uno de nosotros teme. En efecto, si no se es insensato, corresponde temer, mientras no se tenga conocimiento ni se pueda dar prueba de que <el alma> es inmortal. Algo así es, según creo, lo que sostienes, Cebes. Y lo estoy repitiendo a propósito varias veces, para que no se nos escape algo, y para que añadas o suprimas lo que quieras.

Y dijo Cebes:

-En este momento, sin embargo, yo mismo no necesito suprimir ni añadir nada. Es eso <exactamente> lo que sostengo.

4. La biografía intelectual de Sócrates y el método hipotético (95e8-102a9)

Todo indicaría que, tras recapitular nuevamente la objeción de Cebes, Sócrates se dispondría a responderla de inmediato por medio de uno o varios argumentos específicos, tal como lo había hecho ya con la objeción de Simias. Sin embargo, en vez de intentar desembarazarse de la objeción del modo más expedito posible, Sócrates profundiza, más bien, su alcance, al ponerla en conexión con la cuestión más general referida a cuáles son las verdaderas causas de la generación y la corrupción de las cosas naturales. En efecto, lo que plantea la objeción de Cebes es, en definitiva, un problema de fondo relativo al tipo de causas al que se debe apelar para dar cuenta del devenir natural, en sus diferentes posibles formas.

Ya en el argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas (cf. 78b4-84b7) se había establecido la distinción entre dos ámbitos de realidad, el de lo corpóreo-sensible y el de lo ideal-inteligible, y se había enfatizado que los fenómenos de descomposición y corrupción corresponden sólo a lo compuesto, es decir, a lo corpóreo-sensible, pero no a aquello que, como lo ideal-inteligible, es simple. Sobre esa base, se había extraído también la conclusión de que el alma, que es, como tal, más afín a lo ideal-inteligible, parecería estar exenta de toda descomposición y, por lo tanto, de toda corrupción. ¿Vuelve ahora Cebes con su objeción simplemente un paso atrás respecto de lo que ya había sido establecido? ¿O bien hay motivos que explican que pueda volver a plantearse razonablemente todavía la posibilidad de una destrucción del alma, a consecuencia de la acción ejercida sobre ella por los elementos corpóreos? Aunque en el texto no se plantea ni se responde de modo expreso estas preguntas, hay un conjunto de circunstancias que permiten afirmar la corrección de la segunda de ambas hipótesis. En primer lugar, 1) hay que

tener en cuenta dos hechos elementales vinculados con el argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas, a saber: a) dicho argumento no establece que el alma es, como tal, una Idea, sino que afirma tan sólo su mayor afinidad a lo ideal-inteligible que a lo corpóreo-sensible, pero la sitúa ontológicamente en una suerte de zona de transición entre los dos ámbitos de realidad tajantemente distinguidos, sin que quede completamente determinado el estatuto de realidad que corresponde al alma misma; a ello se agrega b) el hecho de que es precisamente el alma a quien cabe la función de mediar entre ambos ámbitos de realidad, cosa que, por lo demás, sólo puede hacer en directa vinculación con el cuerpo. Por otra parte, 2) resulta altamente significativo el hecho de que en las sucesivas recapitulaciones de las objeciones de Simias y Cebes (cf. 91c-92a, 95a-e) no se aluda de modo directo a la conclusión alcanzada en el argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas, sino que ambos discípulos manifiestan confiar todavía exclusivamente en el argumento basado en la reminiscencia (cf. 91e-92a).

Una explicación razonable de este cuadro de situación consiste en enfatizar el hecho de que tanto la objeción de Simias como también la de Cebes atacan, de diferentes modos, justamente el flanco más débil de la argumentación basada en la afinidad del alma con las Ideas, en la medida en que ella no provee una determinación suficientemente precisa del peculiar estatuto de realidad que corresponde al alma y, por lo mismo, deja abierta una serie de interrogantes respecto del modo en que hay que representarse en concreto la relación que mantiene el alma con el cuerpo, una relación que involucra, sin duda, también vinculaciones de tipo causal. Que este es un punto débil en las argumentaciones precedentes Sócrates parece concederlo de hecho, en la medida en que acepta, sin más, la pertinencia de las objeciones planteadas por sus discípulos. Como se dijo más arriba, ya la objeción

de Simias, basada en la concepción del alma como una especie de armonía, apuntaba al modo correcto de pensar la relación entre cuerpo y alma. Ella ponía de manifiesto que la caracterización del alma como algo no-corpóreo y no-sensible no basta, por sí sola, para disipar todas las posibles dudas acerca de su capacidad de sobrevivir al cuerpo. Dicha objeción parecía, sin embargo, relativamente fácil de desmontar por medio de argumentos específicos, ya que la concepción del alma como una armonía no resultaba consistente con el argumento basado en la reminiscencia, aceptado por el propio Simias, ni con algunas asunciones básicas del modo habitual de explicar los diferentes estados disposicionales del alma y su relación con el cuerpo, especialmente, con referencia a los distintos tipos de fenómenos psicosomáticos. La objeción de Cebes se presenta, en cambio, mucho más difícil, porque no resulta obviamente inconsistente con ninguna posición adoptada expresamente por Cebes mismo, ni tampoco con las asunciones más características del modo habitual de dar cuenta de los fenómenos psicosomáticos.

Interpretadas las cosas de este modo, resulta bastante comprensible que Sócrates identifique el problema nuclear subyacente a la objeción de Cebes con la cuestión relativa a las verdaderas causas de la generación y corrupción de las cosas. Planteada en estos términos, se trata de una cuestión central en torno a la cual giró gran parte de la reflexión propia de la filosofía presocrática de la naturaleza. Por ello, Sócrates relata la experiencia por la que él mismo pasó en su juventud, cuando, interesado en conocer las causas de la generación y la corrupción de las cosas, se dedicó al estudio de las teorías elaboradas por los filósofos de la naturaleza. Dichas teorías eran muy diferentes entre sí, pero compartían todas ellas un rasgo básico común, a saber: intentaban dar cuenta de los procesos de generación y corrupción por medio del recurso a la acción causal de cosas de tipo corpóreo-sensible

y a procesos de carácter puramente mecánico. La aplicación de tal tipo de modelo explicativo tenía lugar tanto 1) en el caso de fenómenos propios del cambio natural, tales como el nacimiento, el crecimiento y la muerte de los seres vivos, explicados a partir de procesos tales como la putrefacción de lo frío y lo caliente, la ingestión de comida y bebida, etc.; como también 2) en el caso de fenómenos de tipo psicológico-cognitivo tales como la percepción, la memoria, la creencia y el pensamiento, cuyo origen era explicado por recurso a cosas como la función de la sangre o del cerebro; e incluso 3) en el caso de entidades como los números y los objetos matemáticos, en general, que se originarían y se destruirían por medio de operaciones tales como el unir y el separar, el añadir y el quitar. Sin embargo, las explicaciones de este tipo eran tantas y tan discrepantes entre sí, incluso para los mismos fenómenos, que el entusiasmo inicial de Sócrates dio paso muy pronto a un estado de completa confusión, en el cual ya no acertaba a identificar la verdadera causa de la generación ni de la corrupción de nada. Una nueva ilusión le produjo enterarse de que, en su libro sobre la naturaleza, el filósofo Anaxágoras identificaba al Intelecto como el responsable del orden cósmico y la causa de todas las cosas, ya que esto le hizo pensar que en la concepción de Anaxágoras encontraría el tipo de explicación que él mismo andaba buscando: una explicación de carácter teleológico, más específicamente, una explicación por recurso a determinados propósitos o fines, que, como tal, hiciera referencia a lo que es bueno o mejor para cada cosa. Sin embargo, poco duró esta nueva esperanza, ya que, a pesar de introducir al Intelecto como causa última del orden cósmico, en la explicación concreta de los diferentes fenómenos naturales Anaxágoras prácticamente no recurría a él, sino que apelaba fundamentalmente al mismo tipo de cosas corpóreas y de procesos mecánicos que sus predecesores.

Lo que Sócrates critica a la filosofía de la naturaleza tradi-

cional no es, como tal, la apelación a explicaciones basadas en la referencia a cosas corpóreas y procesos mecánicos, sino, más bien, la pretensión implícita de poder proveer exclusivamente por medio de tales recursos una explicación suficiente de los fenómenos vinculados con la generación y la corrupción de las cosas existentes. Sócrates sostiene, en cambio, que una explicación suficiente de los fenómenos vinculados con la generación y la corrupción de las cosas debe comprender necesariamente y combinar del modo adecuado dos niveles diferentes de consideración, a saber: 1) el que corresponde a la identificación de aquellos aspectos de carácter material y mecánico que proveen las condiciones necesarias para la ocurrencia de dichos fenómenos, y 2) el que corresponde a los fines o bienes con vistas a los cuales tales fenómenos tienen lugar en cada caso. Se trata, pues, de un modelo compatibilista de explicación, basado en la combinación armónica de la explicación mecánica y la explicación teleológica. Sócrates sostiene, además, que, dentro de dicho modelo compatibilista, es precisamente la explicación teleológica la que posee una cierta prioridad, pues sólo ella permite identificar aquello que ha de contar como la verdadera causa del fenómeno que ha de ser explicado, mientras que la explicación mecánica sólo permite identificar condiciones necesarias de la ocurrencia de una determinada cosa o un determinado proceso, pero no su verdadera causa. A enfatizar este punto, que posee una gran importancia sistemática, apunta la distinción establecida en el texto entre aquello que «realmente es la causa», por un lado, y «aquello sin lo cual la causa no podría ser causa», por el otro (cf. 99b2-4).[131]

Ahora bien, esta distinción de ambos niveles de explicación, el mecánico y el teleológico, apunta a hacer plausible la atribución de una función explicativa específica a las Ideas,

---

131. Véase nota complementaria p. 248.

retomando de modo expreso la distinción de dos ámbitos de realidad establecida anteriormente. La apelación a las Ideas como instancias dotadas de una función explicativa específica tiene lugar, sin embargo, sobre la base de una determinada concepción metodológica, que el propio Sócrates explica en el texto. Se trata, concretamente, de lo que en la investigación platónica se suele denominar el «método hipotético»[132]. Sócrates presenta dicho método como el resultado de su intento por superar la situación de confusión en la que había caído, a causa de su ocupación con las explicaciones provistas por los filósofos de la naturaleza. Tal intento aparece caracterizado por medio de una metáfora que se ha hecho famosa: la de la «segunda navegación» (***déuteros ploûs***) en la búsqueda de las causas (cf. 99c9-d1)[133]. El hecho de que se trate aquí de un segundo intento, realizado a partir de una situación casi desesperada, explica también alguno de los rasgos propios del método mismo, el cual es presentado como una suerte de «huida» y «búsqueda de refugio» en el ámbito de los enunciados (***eis toùs lógous kataphygón***): en vez de abordar de modo directo las cosas mismas (***tà prágmata***), Sócrates se refugia en los enunciados y trata de indagar en y a través de ellos «la verdad de las cosas existentes» (***tòn ónton he alétheia***) (cf. 99e4-6)[134]. Sobre esta base, la caracterización del método hipotético ofrecida en el texto puede ser reconstruida por

---

132. Buenas discusiones de conjunto de la presentación del método hipotético en el *Fedón* se encuentran, entre otros, en Robinson (1953) cap. IX; Bostock (1986) cap. VIII; Stemmer (1992) p. 262-270; González (1998) cap. 7; Frede (1999) p. 120-134.

133. Para el sentido preciso de la fórmula «segunda navegación», véase abajo p. 152, nota 152.

134. Para la justificación de este peculiar giro hacia el ámbito lógico-conceptual, que, aparentemente, traería consigo un componente de mediación en el intento de abordar la realidad, véase 100a1-3, con la nota complementaria p. 250..

recurso a una secuencia de cuatro momentos o aspectos fundamentales. En un primer momento, 1) se asume una determinada hipótesis o suposición básica (*hypóthesis*), como punto de partida para la posterior indagación (cf. 100a3-4: *hypothémenos*); dicha suposición básica no puede ser meramente instrumental o arbitraria, sino que debe ser aquella que se tenga por más sólida, como explicación de lo que en cada caso se quiere explicar (cf. 100a4). A continuación, 2) se asume como verdadero aquello que parece concordar (*symphoneîn*) con la suposición básica tomada como punto de partida, y se rechaza, en cambio, como no verdadero aquello que no concuerda con ella (cf. 100a5-7). Por su parte, 3) la solidez de la suposición básica tomada como punto de partida se pone a prueba atendiendo al hecho de si las consecuencias que se derivan de ella resultan concordantes (symphoneîn) o bien discordantes (*diaphoneîn*) entre sí (cf. 101d3-6). A su vez, 4) si se plantea la necesidad de dar razón de la suposición básica misma, entonces se debe proceder del mismo modo, apelando a una nueva suposición básica de orden superior, de la cual la primera pueda derivarse, sin caer nunca en el error de mezclar indebidamente la discusión de suposiciones básicas y de consecuencias pertenecientes a diferentes niveles de consideración (cf. 101d7-e3)[135].

La pregunta es ahora cómo se conecta el método hipotético, así descripto, con la cuestión relativa a la función explicativa que cumplen las Ideas. Sócrates mismo explica la relación entre ambos tópicos, al señalar que, tratándose de dar cuenta de la causa de la generación y la corrupción, no va a apelar, en rigor, a nada nuevo, es decir, a ninguna nueva explicación mecánica del tipo de las que ofrecen habitualmente los filósofos naturales, sino que tomará como suposición básica lo que ha venido afirmando desde siempre, a saber:

135. Véase nota complementaria p. 249.

que existen Ideas, es decir, entidades inteligibles y simples como lo Bello mismo, lo Bueno mismo, lo Grande mismo, etc. (cf. 100b1-9). Dicho de otro modo: la hipótesis o asunción básica de la que, como prescribe el método, se partirá para dar cuenta de la causa de la generación y la corrupción de las cosas de la naturaleza y, de modo más general, del devenir natural, como un todo, no es otra que la de la existencia de las Ideas. Sobre esta base, y atendiendo al peculiar carácter de dichas entidades ideales, que son, como tales, absolutamente simples y sólo pueden ser denominadas por medio del nombre que les corresponde, y no por referencia a alguna otra cosa diferente, Sócrates establece el siguiente principio: dado un X que es «X mismo» (p. ej. lo Bello mismo), todas las demás cosas que poseen la correspondiente propiedad «x» (*i. e.* belleza) y reciben la misma denominación que X mismo (*i. e.* «bello»), lo hacen en razón de su relación con X mismo, de modo tal que X mismo constituye la causa en virtud de la cual poseen la correspondiente propiedad y reciben la correspondiente denominación (cf. 100c4-7). Para caracterizar de modo más específico la peculiar relación que vincula una determinada entidad ideal del tipo «X mismo», por un lado, y las múltiples cosas corpóreo-sensibles que poseen la correspondiente propiedad y son denominadas según X mismo, por el otro, Sócrates introduce aquí, por primera vez, tres nociones fundamentales, que forman parte del vocabulario básico del que en su obra de madurez se sirve Platón para dar cuenta de las relaciones entre Ideas y cosas sensibles, a saber: 1) «participación» (*metáschesis* o, más frecuentemente, *méthexis*), 2) «presencia» (*parousía*) y 3) «comunidad» (*koinonía*). Las nociones de «participación» y «presencia» expresan relaciones asimétricas que dan cuenta del vínculo entre Ideas y cosas partiendo, respectivamente, de las cosas sensibles y de las Ideas. Así, se dice 1) que las cosas denominadas según un X mismo (p. ej. las cosas bellas),

en la medida en que poseen la correspondiente propiedad y son denominadas según ese X mismo, participan de X mismo (*i. e.* lo Bello mismo o bien la Belleza); o bien se dice 2) que un X mismo (p. ej. lo Bello mismo) se hace presente o está presente en las cosas que poseen la correspondiente propiedad y reciben la correspondiente denominación (*i. e.* las cosas bellas), justamente en la medida en que tales cosas ejemplifican en el ámbito sensible dicha entidad ideal. Por su parte, 3) la noción de «comunidad» expresa una relación simétrica, que caracteriza el vínculo entre las Ideas y las cosas sensibles correspondientes, atendiendo al hecho de que, como se vio ya en el argumento basado en la reminiscencia, hay entre unas y otras una cierta semejanza, que explica que compartan una y la misma denominación. De estas tres nociones, la preferida en el uso, como lo muestra también el presente pasaje, suele ser la de «participación», que es también la que jugó un papel decisivo en la posterior recepción del pensamiento platónico. Sea como fuere, Sócrates deja en claro en el texto que se trata, en todos los casos, de meros intentos de caracterizar de un modo algo más preciso la relación entre Ideas y cosas sensibles (cf. 100d6). Esto pone de manifiesto la clara conciencia de Platón respecto del carácter metafórico y provisional de tales expresiones, las cuales, por tanto, no deberían tomarse jamás como genuinos términos técnicos cristalizados, a pesar de lo que ocurrió con gran frecuencia en la posterior tradición filosófica, deudora del pensamiento platónico[136]. ¿Cómo pueden explicarse ahora, de acuerdo con el principio señalado, los fenómenos de generación y corrupción y, en general, todos los cambios naturales, en la medida en que en ellos una determinada cosa sensible llega

---

136. Para la aguda crítica del propio Platón a la noción de «participación» y, en general, al vocabulario asociado con ella, veáse *Parménides* 131a-e.

a poseer o bien deja de poseer una determinada propiedad? La respuesta de Sócrates es muy simple: si la posesión de una determinada propiedad por parte de una cosa sensible se explica por su participación en la correspondiente entidad ideal, de modo correspondiente habrá que explicar también el hecho de que una cosa sensible llegue a poseer o bien deje de poseer tal propiedad, señalando que esa cosa llega a participar o bien deja de participar, respectivamente, de dicha entidad ideal (cf. 101c2-9). Como muestran los ejemplos del texto, Sócrates pretende aplicar este tipo de modelo explicativo a casos tan disímiles del ser (llegar a ser/dejar de ser) algo determinado, como el de lo que es (llega a ser/deja de ser) «bello», «mayor o más grande/menor o más pequeño (que otra cosa)», «dos», etc.

Por simple que pudiera parecer a primera vista, la posición fijada por Sócrates deja abierta una serie de cuestiones problemáticas, que han motivado, una y otra vez, la discusión entre los intérpretes. En efecto, no queda del todo claro, a la luz del texto, cómo debe concebirse específicamente el tipo de causalidad que Sócrates atribuye a las Ideas, ya que todo lo que se dice es que no puede corresponder al tipo de causalidad mecánica al que apelan habitualmente los filósofos naturales. La nociones de «participación», «presencia» y «comunidad» quedan, en tal sentido, subdeterminadas. Se trata aquí de un punto de central importancia, ya que concierne a la difícil cuestión de si se puede efectivamente decir que las Ideas son causas, y en qué sentido preciso; o si, más bien, hay que admitir, como afirman algunos intérpretes, que lo que Platón intenta presentar, aun sin lograr evitar del todo una serie de confusiones, es lo que, formulado en términos actuales, sería una concepción que da cuenta del tránsito del orden de las causas al orden de las razones, es decir, del orden de la explicación físico-natural al orden de la explicación lógico-conceptual, una concepción, por tanto, dentro

de la cual las Ideas no podrían contar como genuinas causas de nada, en el sentido estricto del término. Por lo mismo, no queda tampoco del todo clara la conexión que Sócrates pretende establecer entre la función explicativa de las Ideas y la oposición inicial entre la explicación meramente mecánica, por un lado, y la explicación teleológica, por el otro. La referencia a la concepción de Anaxágoras, que presenta al Intelecto como el responsable del orden cósmico, y, en conexión con ella, el ejemplo del propio Sócrates referido a la genuina explicación del hecho de que él mismo se encuentre en prisión y no haya escapado (*i. e.* su respeto por las leyes de Atenas y su acatamiento de la sentencia del tribunal que lo condenó) aluden, sin lugar a dudas, a la imprescindible función explicativa que posee la referencia a propósitos y fines. Pero este punto de carácter general no es retomado luego, al menos, no de modo suficientemente expreso, a la hora de caracterizar el modo en que las Ideas cumplen un papel explicativo específico respecto de los fenómenos naturales, más allá de la constatación general, realizada ya en el argumento basado en la reminiscencia, según la cual las diferentes cosas sensibles «aspiran» o «tienden» a aquellas entidades ideales que ejemplifican. Ahora bien, si se toma debidamente en cuenta los requerimientos de unidad sistemática del conocimiento que tanto la distinción de dos tipos complementarios de explicación, la mecánica y la teleológica, como también la descripción del método hipotético traen inmediatamente consigo, todo parece indicar que Platón apunta aquí, de un modo más bien implícito, a un aspecto estructural de gran importancia, a saber: que una explicación realmente suficiente de los fenómenos naturales no podrá prescindir de un aspecto de integración reflexiva de las explicaciones formuladas en términos puramente mecánicos en contextos explicativos más amplios, que contienen no sólo la referencia a razones específicas de orden lógico-conceptual, que complementan tales

explicaciones mecánicas desde una perspectiva diferente, sino también la referencia de todas y cada una de las explicaciones de ambos tipos a una cierta unidad de carácter sistemático, anticipada a modo de principio regulativo, en la cual cada una de ellas encuentra su lugar apropiado y realiza un aporte específico al conocimiento del orden cósmico como un todo. Dicho conocimiento del orden cósmico, llevado a cabo bajo la guía de tal esbozo anticipativo de unidad sistemática, no es otra cosa, en definitiva, que el modo concreto y progresivo de aproximarse al conocimiento del Bien mismo, a partir de la pluralidad de fenómenos que presenta la naturaleza y de las múltiples formas ideales que permiten explicarlos[137].

Por último, y más allá de los aspectos recién señalados, que son de carácter altamente especulativo, importa ahora retener un punto establecido expresamente en el texto, que resulta relevante para dar cuenta de la continuidad de lo dicho aquí con la argumentación desarrollada en la sección siguiente, en la cual Sócrates provee el último y pretendidamente definitivo argumento en favor de la inmortalidad del alma (cf. 102a10-107b10). En efecto, al introducir la suposición básica de que hay entidades ideales como lo Bello mismo, lo Bueno mismo, lo Grande mismo, etc., Sócrates señala expresamente a Cebes que si le concede esta asunción básica, no sólo podrá mostrarle a partir de tales entidades ideales cuál es la verdadera causa de los fenómenos y los cambios naturales, sino también, en un segundo momento, que el alma es necesariamente inmortal (cf. 100b7-9). Es importante no perder de vista este punto,

137. Véase Wiggins (1986) esp. p. 10 ss. Respecto del modo en que la explicación de cada fenómeno particular, tanto desde el punto de vista mecánico-natural como desde el punto de vista lógico-ideal, contribuye al conocimiento del Bien, Wiggins compara la posición de Platón con la de filósofos como Leibniz. Ya Natorp (1921) p. 135, había llamado la atención sobre el hecho de que la presentación del método hipotético del *Fedón* provee la fuente originaria de la concepción leibniziana del Principio de Razón Suficiente.

porque, como se verá más adelante, el argumento final en favor de la inmortalidad del alma se apoya, justamente, en una aplicación modificada y refinada del modelo explicativo basado en la caracterización de las Ideas como causas, que Sócrates expone en el presente contexto.

Entonces Sócrates se quedó largo rato examinando algo para sus adentros, y <después> dijo:

–No es asunto sin importancia el que indagas, Cebes, ya que hace necesario un tratamiento completo de la cuestión relativa a la causa de la generación y la co- 96a
rrupción. Así que yo te voy a contar, si quieres, lo que a mí, personalmente, me ha sucedido <al respecto>, y luego, si algo <de eso> te parece útil, podrás usarlo para persuadir<nos> acerca de los <puntos> que planteas.

–Pues claro que quiero –respondió Cebes.

–Escucha entonces, pues voy a contarte. Cuando era joven, Cebes –dijo–, sentía una asombrosa ansiedad por esa sabiduría que llaman investigación de la naturaleza, pues me parecía que era algo sublime conocer las causas de cada cosa: por qué se genera, por qué se destruye y por qué existe cada cosa. Y me andaba a menudo de arriba para abajo tratando de examinar, ante todo, cosas b
como estas: si es acaso cuando lo caliente y lo frío llegan a cierto punto de putrefacción, como dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos[138]; o si es la sangre

---

138. La referencia parece ser a la teoría acerca del origen de los primeros animales que se atribuye a Arquelao, filósofo ateniense del siglo V a. C., que habría sido discípulo de Anaxágoras (cf. 60 A 4, 5 DK; Diógenes Laercio II 17; véase Burnet [1911] p. 100 *ad* 96b3).

aquello con lo que pensamos o bien el aire o el fuego[139]; o si acaso no es ninguna de esas cosas, sino, más bien, el cerebro el que nos provee las percepciones del oído, la vista y el olfato; y si de ellas surgiría la memoria y la creencia, y si sería, por su parte, de la memoria y la creencia, cuando alcanzan estabilidad, como surgiría, de modo correspondiente, el conocimiento[140]. Y examinaba, a su vez, también el modo en que estas cosas se corrompen, y también los fenómenos del cielo y de la tierra, hasta que, finalmente, me pareció que yo mismo

---

Pero, como señala Dixsaut (1991) p. 272 nota 248, también el tratado hipocrático *De carnibus* formula una hipótesis semejante, tal vez, derivada de Empédocles (cf. 31 B 98 DK), según la cual la vida tendría su origen en la putrefacción de la tierra, y los huesos se formarían a partir de tal putrefacción, bajo la acción del calor (cf. *De carnibus* 3 = VIII 586 Littré, citado por Dixsaut).

139. La idea de que la sangre que rodea al corazón constituye el medio por el cual los seres humanos pueden pensar se remonta a Empédocles (cf. 31 B 105 DK). La mención del aire parece remitir, en cambio, a la concepción de Diógenes de Apolonia, seguidor, en pleno siglo V a. C., del milesio Anaxímenes (cf. 64 B 4 y 5 DK), a quien se remonta, probablemente, también la idea aquí referida. Por su parte, la mención del fuego podría constituir una referencia a Heráclito, quien en alguna ocasión parece sugerir una identificación del fuego con el alma racional (cf. 22 B 36 DK).

140. La idea de que el cerebro es el órgano responsable de todas las percepciones (*aísthesis*) corresponde a la posición de Alcmeón de Crotona, médico y filósofo cercano al pensamiento pitagórico (cf. 24 A 5 DK). No queda claro, en cambio, que pueda atribuírsele literalmente al propio Alcmeón la idea adicional según la cual la memoria (*mnéme*) y la creencia (*dóxa*) surgirían a partir de las percepciones, mientras que el genuino conocimiento (*epistéme*) surgiría, a su vez, a partir de una cierta estabilización de la memoria y la creencia. Rowe (1993) p. 231 *ad* 96b4-8 sugiere que podría tratarse, más bien, de una reconstrucción, debida al propio Platón, del modo en el que una explicación mecanicista en la línea de Alcmeón debería representarse el surgimiento de las formas superiores de conocimiento, a partir de las percepciones originadas en la actividad cerebral.

tenía menos dotes naturales que nadie, para este tipo de indagación. Y te daré un testimonio suficiente <de ello>: respecto de aquello que antes realmente sabía con seguridad, al menos, según me parecía a mí mismo y a los demás, quedé tan fuertemente cegado por esta indagación que ya no reconocía lo que antes creía saber, por ejemplo, por qué crece un ser humano. En efecto, antes creía que esto era evidente para cualquiera: gracias a la comida y la bebida. Cuando a partir de los
alimentos se añaden carnes a las carnes, huesos a los d
huesos, y así, según el mismo principio, a las restantes cosas de su misma índole, entonces <ocurre> que la masa corpórea, que <inicialmente> era poca, después se ha hecho mayor, y es así como el ser humano pequeño llega a ser grande. Así lo creía entonces[141]. ¿No te parece que era razonable?

–A mí sí –dijo Cebes.

–Examina entonces también esto otro. Creía tener una opinión adecuada, cuando me parecía que un hombre alto parado junto a uno pequeño era más grande <que
el otro> precisamente por una cabeza, o bien un caballo e
<más grande> que otro caballo. Y hay cosas todavía más claras que estas: diez me parecía ser mayor que ocho por el añadido del dos, y una extensión de dos codos mayor que una de un codo en virtud de sobrepasarla por la mitad de ella misma.

141. Como señala Rowe (1993) p. 232 *ad* 96d1-5, esta explicación del crecimiento a partir de la alimentación recuerda claramente la posición sostenida por Anaxágoras (cf. esp. 59 B 10 DK). Pero tampoco puede descartarse que se trate de una alusión a una versión popular de dicha doctrina o, incluso, a una simple creencia propia del sentido común, ya que Sócrates parece estar refiriéndose a lo que él mismo pensaba *antes* de quedar completamente confundido por causa del estudio de las teorías de los filósofos naturales.

–¿Y ahora cuál es la opinión que tienes sobre estas cosas? –preguntó Cebes.

–¡Por Zeus! –dijo–. ¡Muy lejos estoy de creer que conozco la causa de alguna de ellas, ya que ni siquiera me admito a mí mismo que cuando a uno se añade uno, en virtud del añadido del uno al otro, se genera el dos, más allá de si el que se vuelve dos es el <uno> al cual se le hace el añadido, o bien el que se añade, o bien el que se añade junto con aquel al que se añade. En efecto, me asombra el hecho de que cuando cada uno de ellos estaba separado del otro, cada uno de ellos era entonces uno, y no eran todavía dos, mientras que <efectivamente llegan a ser dos> al aproximarse el uno al otro, de modo que esta debería haber sido la causa de que ellos lleguen a ser dos: la reunión resultante de haber sido colocados uno cerca del otro. Y tampoco puedo convencerme de que cuando se escinde algo unitario, esta, la escisión, haya sido, a su vez, la causa de que haya llegado a ser dos, ya que <en este caso> la causa del llegar a ser dos resulta ser contraria a la de antes. En efecto, antes <llegaban a ser dos> cuando quedaban próximos el uno al otro y se añadía el primero al segundo, mientras que ahora <llegan a ser dos> porque se los aparta y se los aleja el uno del otro. Además, tampoco me persuado a mí mismo de que sé por qué se genera algo unitario. En una palabra: siguiendo este método <de indagación>, tampoco <sé explicar> por qué ninguna otra cosa se genera, se destruye o existe, sino que me procuro, improvisadamente, algún otro modo <de proceder>, y en ningún caso sigo aquel <anterior>.

Sin embargo, una vez oí a alguien leer de un libro que, según dijo, era de Anaxágoras. Decía que, en realidad, es el intelecto el responsable del orden cósmico y la

causa de todas las cosas[142] Y me complací con este tipo de causa, y me pareció que en cierto modo estaba bien eso de que el intelecto sea causa de todo. Y, si ese es el caso, consideré que, al llevar a cabo tal orden, el intelecto tenía que ordenar todas las cosas estableciendo cada una de ellas del mejor modo posible. Consiguientemente, si se quiere hallar la causa por la cual cada cosa se genera, se destruye o existe, eso es lo que es preciso hallar respecto de cada cosa: el modo en que es mejor para ella existir o bien padecer o producir algún otro tipo <de acción>. Ahora bien, según este razonamiento, lo d
que a una persona le conviene examinar, tanto respecto de sí misma como respecto de las demás cosas, no es ninguna otra cosa sino el mayor bien, es decir, lo mejor. Y es forzoso que esa misma <persona> conozca también lo que es peor, ya que la ciencia referida a ambas cosas es la misma[143]. Y haciendo estas reflexiones, con

---

142. Para esta tesis de Anaxágoras, véase 59 B 12 DK. La referencia al libro de Anaxágoras juega un papel importante también en el contexto de *Apología*. En efecto, Sócrates rechaza la acusación de Meleto de haber deshonrado a los dioses de la ciudad sosteniendo que el sol es de piedra y la luna de tierra, y señala que dichas opiniones pertenecían, como nadie podía ignorar, a Anaxágoras, cuyo libro cualquiera podía comprar por un precio relativamente módico en el mercado (cf. *Apología* 26c-6, con la nota 39 en Vigo [2003] p. 60).

143. Platón formula aquí, casi al pasar, un principio que Aristóteles hará suyo y explotará en muchas de sus consecuencias, a saber: una y la misma ciencia tiene por objeto a ambos miembros de una determinada pareja de contrarios, aunque no de la misma manera. Así, por caso, la medicina se ocupa de la salud y también de la enfermedad. Véase, p. ej., Aristóteles, *Analytica Priora* I 1, 24a21; I 36, 48b5; *Analytica Posteriora* I 7, 75b13; *Tópicos* I 10, 104a16; y esp. *Metafísica* IX 2, 1046b7-15, donde se aclara que el contrario negativo ([redacted] la enfermedad) es considerado por la ciencia respectiva ([redacted]. la medicina) sólo por accidente, es decir, como la privación del correspondiente contrario positivo ([redacted]. la salud).

regocijo creía que había hallado un maestro de la causa de las cosas a mi propio gusto: Anaxágoras, y que <él> me declararía, en primer lugar, si la tierra es plana o esférica, y, después de declararlo, explicaría la causa y la necesidad <de ello>, diciendo <cuál de ambas posibilidades es> la mejor, es decir, que era mejor que la tierra fuera de esa índole. Y si afirmaba que la tierra está en el medio <del universo>, explicaría en qué sentido resultaba mejor que estuviera en el medio. Si <él> lograba mostrarme estas cosas, <yo> estaba dispuesto a no ansiar ya ningún otro tipo de causa. Y, por cierto, también respecto del sol estaba dispuesto a informarme del mismo modo, así como respecto de la luna y los otros astros, las velocidades de los unos en relación con los otros, sus fases[144] y los demás fenómenos que experimentan, en qué sentido exactamente es mejor que cada uno de ellos actúe de ese modo y padezca lo que padece. En efecto, jamás habría supuesto que, al declarar que tales cosas han sido ordenadas por el intelecto, Anaxágoras podría atribuirles alguna otra causa que el hecho de que lo mejor es que sean tal como son. Y suponía que, al asignar su causa a cada una de las cosas y a todas las cosas en común, explicaría <qué es> lo mejor para cada una y el bien común a todas. Y no hubiera entregado estas esperanzas, por mucho que se me diera a cambio, sino que tomé sus textos con la mayor enjundia y los leí tan velozmente como pude, para saber lo más rápidamente posible <qué era> lo mejor y lo peor.

---

144. Como explica Burnet (1911) p. 104 *ad* 98a4, la expresión *trópoi* (singular: *trópos*) está empleada en el sentido astronómico que alude al movimiento de ida y vuelta que realiza el sol, seguido por los planetas, a lo largo de la Eclíptica, atravesando el Ecuador desde el trópico de Capricornio hasta el trópico de Cáncer, y viceversa. Dicho movimiento es el que explica la alternancia entre el verano y el invierno.

Pues bien, de esta maravillosa esperanza, amigo mío, salí expulsado, ya que, a medida que avanzaba en la lectura, comprobaba que el hombre no echaba mano en modo alguno al intelecto[145], ni <le> adjudicaba funciones causales de ningún tipo respecto del ordenamiento cósmico de las cosas. Más bien, acudía a cosas como el aire, el c
éter, el agua y a muchas otras cosas absurdas. Y a mí me parecía que <le> ocurría exactamente lo mismo que a alguien que dijera que Sócrates hace todo lo que hace por medio del intelecto, y luego, al intentar explicar las causas de cada cosa que hago, afirmara, en primer lugar, que la causa por la cual estoy ahora sentado aquí es la siguiente: que mi cuerpo está compuesto de huesos y tendones, y que los huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, mientras que los tendones son capaces de extenderse y contraerse, y d
envuelven a los huesos junto con las carnes y la piel que los mantiene unidos. Entonces, puesto que los huesos se balancean en sus coyunturas, seguramente han de ser los tendones los que, al relajarse y tensarse, me hacen capaz de doblar ahora mis miembros, y esta sería la causa por la cual estoy sentado aquí, con las piernas dobladas. A su vez, respecto del hecho de que estemos dialogando, mencionaría otras causas del mismo tipo, acudiendo a los sonidos de la voz, las corrientes del aire, las sensaciones acústicas y otras innumerables cosas de tal índole, pero descuidando mencionar las verdaderas causas, a saber: e
que, dado que a los atenienses les pareció mejor condenarme, por eso mismo también a mí me pareció que

Un doble sentido de alcance claramente irónico: Anaxágoras haba mano del Intelecto cósmico para explicar las cosas, lo que e decir que tampoco usaba como debía su propia inteligencia (cf. [1993] p. 235 s. *ad* 98b8-9).

era mejor, a mi vez, quedarme sentado aquí, y que era más justo permanecer y soportar la condena que ellos ordenaran. Pues ¡por el perro![146], si nuevamente fuera por estos tendones y estos huesos, ya andarían, creo yo, por Megara o Beocia, llevados por su <propio> juicio acerca de lo mejor, de no ser porque creí que era más justo y más bello, en vez de huir y exiliarme, soportar la pena impuesta por la ciudad, cualquiera que fuese[147]. Pero llamar causas a cosas de esa índole es demasiado absurdo. Por cierto, si alguien dijera que, de no tener cosas tales como huesos, tendones y todas las otras que tengo, yo no sería capaz de hacer lo que me parece, diría la verdad. Sin embargo, <decir> que esas son las <causas> en virtud de las cuales hago lo que hago, y que realizo tales acciones por medio del intelecto, pero no en virtud de la elección de lo mejor, eso sería una gran ligereza en el modo de expresarse[148]. ¡Pues <significa>

---

146. La expresión, un tanto extraña para nosotros, parece ser una antigua fórmula de juramento, conocida como el juramento de Radamante, quien, junto con Minos y Éaco, era uno de los hijos de Zeus que durante su vida se destacaron por su justicia y llegaron posteriormente a ser jueces en el mundo de los muertos. Por su parte, el perro mencionado parece haber sido el dios egipcio Anubis, que poseía cabeza de perro (para una versión de la historia, véase *Gorgias* 523a-524a). En los diálogos de Platón, Sócrates muestra cierta preferencia por la fórmula, cuyo empleo parece haber tenido originariamente un carácter eufemístico, pero que Sócrates parecería explotar, más bien, en un sentido jocoso (cf. Dodds [1959] p. 262 s. *ad* 482b5).

147. Esta explicación remite de modo directo a los argumentos que Sócrates desarrolla en *Critón* para justificar su decisión de no escapar de la prisión, mientras todavía no se ejecutaba la sentencia a muerte, en rechazo de lo que le proponían el propio Critón y el resto de sus amigos, que incluso tenían preparada la escapatoria. Véase *Critón* esp. 48b-50a, 50a-54d, con la traducción anotada y los análisis de Gómez Lobo (1998a) p. 38-64.

148. La descripción parece corresponder bastante exactamente al caso del modelo explicativo empleado por Anaxágoras, tal como lo entiende

no ser capaz de distinguir dos cosas diferentes: por un lado, qué es realmente la causa, y, por otro, <qué es> aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa! Y es justamente esto último, me parece, lo que, andando a tientas como en la tiniebla, y echando mano de un nombre que le es ajeno, la mayoría designa como causa. Esa es la razón por la cual uno coloca un torbellino en torno a la tierra y la hace mantenerse <en su sitio> por influjo del cielo, mientras que otro le pone por debajo el aire como sostén, como si fuera una ancha artesa[149]. En cambio, respecto de la capacidad en virtud de la cual tales e
cosas están situadas del mejor modo en el que podrían haber sido colocadas, esta ni la investigan ni creen que tenga fuerza divina alguna, sino que suponen que alguna vez van a hallar un Atlante más fuerte y más inmortal que este, capaz en mayor medida de mantener todas las cosas unidas[150], y no creen en absoluto que lo que verda-

---

propio Sócrates. En efecto, Anaxágoras introduce expresamente el telecto y le asigna cierta función explicativa. Sin embargo, considera, hecho, como fundamentales a las causas puramente mecánicas, al ınto que asimila a ellas la propia acción del Intelecto, y, por lo mis o, deja de lado todo recurso a la explicación teleológica, y no hace ferencia alguna al bien.

19. La explicación que apela al torbellino en derredor de la tierra y influjo del cielo parece haber sido de Empédocles (cf. Aristóteles, *De clo* III 2, 300b1-3; véase también II 13, 295a16-20). La explicación ue pone el aire como sostén de la tierra se habría encontrado, aparen-mente, en pensadores como Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito . Aristóteles, *De caelo* II 13, 294a13-23).

i0. Como se sabe, Atlante es el gigante que, tras la derrota de los anes a manos de los dioses olímpicos, fue condenado por Zeus a antener sobre sus hombros la bóveda celeste. En su comparación crates distingue dos Atlantes: uno verdadero, que sería el que corres-onde al bien, en su peculiar función causal-explicativa, y otro ficticio, ue correspondería a una causa mecánica lo suficientemente poderosa mo para hacer superflua la referencia al bien mismo. Los filósofos na-rales andan detrás de ese Atlas ficticio, que jamás podría ser hallado.

deramente une y mantiene juntas <todas las cosas> sea lo bueno y debido[151]. Por mi parte, yo me hubiera vuelto con el mayor gusto discípulo de cualquiera, con tal de <saber> cómo se comporta esta causa. Pero, ya que me quedé privado de ella y tampoco fui capaz de encontrarla yo mismo ni de aprenderla de otro, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición del modo en que procedí en mi segunda navegación en busca de la causa?[152]

–Es lo que más quiero –respondió.

–Pues bien, después de estas <experiencias>, y puesto que había fracasado en mi examen de las cosas existentes –continuó Sócrates–, me pareció que debía precaverme de que no me sucediera lo que les sucede a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. Pues algunos se echan a perder los ojos, a menos que examinen su imagen en el agua o en alguna <otra> cosa de este tipo. También yo pensé algo así, y temí que pudiera cegar completamente mi alma, si miraba hacia las cosas con los ojos e intentaba captarlas por medio de cada una de las percepciones. Me pareció, entonces, que convenía refugiarme en los enunciados y examinar en ellos la verdad de las cosas existentes. Pero, probablemente, el símil del que me

---

151. Véase nota complementaria p. 249.

152. La expresión «segunda navegación» (*déuteros ploûs*) se refiere a aquella que, a falta de vientos propicios, tiene que hacerse a fuerza de remos, y, en sentido derivativo, a una travesía menos veloz y más esforzada, pero también más segura. Aplicada al caso del método de investigación de las causas que Sócrates va a proponer, la expresión enfatiza, pues, el hecho de que la decisión por dicho método constituye una opción por aquello que no es óptimo, pero que promete mejores perspectivas de éxito, en el intento por salir de una situación de estancamiento (cf. *Filebo* 19c2-3; véase Gallop [1975] p. 176 *ad* 99b6-d3; y el resumen de las principales interpretaciones en Loriaux [1969-75] p. 88 ss.). Véase también nota complementaria p. 249.

estoy valiendo, en cierto modo, no resulta adecuado, ya que no admito en absoluto que el que examina las 100a
cosas existentes en los enunciados <las> examine en imágenes en mayor medida que el que <las> examina en los hechos[153]. Como quiera que fuere, fue de este modo como volví a tomar impulso[154], y, poniendo como base en cada caso la explicación que juzgo que es la más fuerte, asumo como verdaderas las cosas que me parecen concordar con ella, trátese de la causa o de cualquier otra cosa, y, en cambio, como no verdaderas las cosas que no <concuerdan con ella>. Quiero explicarte de modo más claro lo que pretendo decir, pues creo que en este momento tú no <me> estás comprendiendo.

–No, ¡por Zeus! –dijo Cebes–, no mucho.

–Sin embargo, lo que estoy diciendo –continuó Sócra- b
tes– no es nada nuevo, sino lo mismo que digo siempre, tanto en otras ocasiones como en la discusión anterior, sin cesar. Pues bien, voy a comenzar, entonces, por mostrarte el tipo de causa del que me he ocupado, y retorno nuevamente a aquellos <ejemplos> tan famosos y parto de ellos, dando por sentado que existe algo bello, ello mismo por sí mismo, y algo bueno, y algo grande y todas las demás cosas <de este tipo>[155]. Si me lo concedes y admites que estas cosas existen, espero poder mostrarte la causa a partir de ellas, y descubrir <así> que el alma es inmortal.

–Pues bien, te lo concedo –dijo Cebes–, así que apresú- c
rate a sacar conclusiones.

Véase nota complementaria p. 250.

Sócrates retoma aquí la metáfora de la «segunda navegación», usada a remo.

Véase nota complementaria p. 252.

–Examina entonces –dijo Sócrates– lo que viene a continuación de eso, a ver si tienes la misma opinión que yo. En efecto, a mí me parece que si hay alguna otra cosa bella al margen de lo bello mismo, no podría ser bella por ninguna otra cosa que por participar de eso que es bello <por sí mismo>. Y de este mismo modo explico también todos los <otros> casos. ¿Admites una causa de este tipo?

–La admito –respondió Cebes.

–Entonces –continuó Sócrates– ya no comprendo ni puedo reconocer las otras causas, ¡esas tan sabias! Más bien, si alguien me dijera por qué algo es bello, <indicando que lo es> por tener un color brillante o <determinada> figura o alguna otra cosa de tal índole, mandaré de paseo estas otras <explicaciones>, pues quedo confundido con todas ellas, y me mantengo simple, sencilla y, tal vez, ingenuamente en mi propio <punto de vista>: que ninguna otra cosa hace bello a algo sino la presencia de o bien la comunidad con aquello que es bello <por sí mismo>, como quiera que fuere que se tenga que denominar <a tal relación>[156]. En efecto, esto último ya no lo afirmo con certeza, sino <tan sólo> que todas las cosas bellas son bellas en virtud de lo bello <mismo>, pues me parece que eso es lo más seguro, tanto para responderme a mí mismo como a <cualquier> otro[157]. Y ateniéndome a ello, considero que nunca voy a caer en el error, sino que resulta seguro responder, tanto a mí mismo como a cualquiera, que es en virtud de lo bello <mismo> como llegan a ser bellas las cosas bellas. ¿O no te parece también a ti?

---

156. Véase nota complementaria p. 253.
157. Véase nota complementaria p. 253.

–Así me parece.

–¿Y es entonces en virtud de la magnitud <misma> como las cosas grandes llegan a ser grandes y las mayores, mayores, mientras que las menores <llegan a ser> menores en virtud de la pequeñez <misma>?

–Sí.

–Por consiguiente, tú no admitirías que alguien afirmara
que una persona es mayor que otra por la cabeza, y
que el que es menor es menor por esa misma <causa>,
sino que testimoniarías en contra, <diciendo> que tú 101a
no puedes afirmar nada más sino que todo aquello que
es mayor que algo diferente no es mayor por ninguna
otra cosa que por la magnitud <misma>, y que lo que
es menor no es menor por ninguna otra cosa que por
la pequeñez <misma>, y que es por eso por lo que es
menor: por la pequeñez <misma>. Temerías, pienso, que
alguien se te oponga con un argumento contrario, si es
que afirmaras que es por la cabeza por lo que alguien es
tanto mayor como menor, a saber: en primer lugar, que
sería en virtud de la misma <causa> como lo mayor es
mayor y lo menor, menor, y, luego, que es en virtud de
la cabeza, que es pequeña, como lo mayor sería mayor,
y eso sería ciertamente un portento: que algo sea grande
en virtud de algo que es pequeño. ¿O no temerías estas b
<réplicas>?

–Yo sí –dijo Cebes, echándose a reír.

–¿Y no tendrías miedo de afirmar –continuó Sócrates– que diez es mayor que ocho por dos, y que esta es la causa por la cual lo sobrepasa, y no por la cantidad <misma> y en virtud de la cantidad <misma>? ¿Y que la <extensión> de dos codos es mayor que la de un codo por su mitad, y no por la magnitud <misma>? Pues el temor sería el mismo.

–Completamente –respondió.

–¿Y qué más? ¿No te precaverías de decir que, al añadirse uno a uno, el añadido sería la causa de que se genere el dos, o bien <viceversa> que, al escindir <algo unitario>, <lo es> la escisión? Y gritarías con fuerza que no conoces ningún otro modo en el que cada cosa se genera más que por participar de la esencia propia de cada cosa de la cual llega a participar, y que en los casos mencionados no tienes ninguna otra causa de que se genere el dos más que la participación en la dualidad <misma>, y que es necesario que aquellas cosas que han de llegar a ser dos participen de ella, y también <que participe> de la unidad <misma> aquello que ha de llegar a ser una sola cosa. Y mandarías de paseo esas escisiones y añadidos, y todas las demás ingeniosidades de ese tipo, dejando <la tarea de> responder a los que son más sabios que tú mismo. En cambio, tú, temeroso de tu propia sombra, como <dice> el refrán, y de tu inexperiencia, te atendrías a aquello que es seguro en tu suposición básica, y responderías de modo correspondiente. Y si alguno se quedara aferrado en <la mera consideración de> dicha suposición básica, <lo> mandarías de paseo y no responderías, hasta que hayas considerado si las <consecuencias> que surgen de ella te resultan concordantes o discordantes entre sí[158]. Y cuando tuvieras que dar cuenta de esa misma suposición básica, procederías de igual modo: poniendo nuevamente como base una suposición diferente, que te pareciera la mejor entre las de orden superior, hasta llegar a algo suficiente[159]. Y no andarías embrollando las

---

158. Véase nota complementaria p. 254.

159. Aunque aquí no se extrae expresamente esta consecuencia, el reconocimiento de la necesidad de dar cuenta o razón (***didónai lógon***) de una suposición básica por recurso a una nueva suposición básica de

cosas como los que se dedican a contradecir, poniéndote a discutir, al mismo tiempo, acerca del punto de partida y de lo que se deriva de él, si realmente quieres hacer algún descubrimiento acerca de las cosas existentes[160]. En efecto, sobre esto último aquellos probablemente no tienen nada que decir ni preocupación alguna, pues, gracias a su sabiduría, se las arreglan como para poder hacer una mezcolanza con todas las cosas y quedarse, sin embargo, satisfechos consigo mismos. En cambio, tú, si verdaderamente te cuentas entre los filósofos, obrarías, 102a
creo, como yo digo.

–¡Es totalmente cierto lo que dices! –respondieron Simias y Cebes, al mismo tiempo.

EQUÉCRATES. ¡Por Zeus, Fedón! ¡Y con razón! Pues me parece admirable la claridad con la que Sócrates dijo estas cosas, incluso para quien tuviera escaso entendimiento.

FEDÓN. Por cierto, Equécrates, y así les pareció también a todos los presentes.

EQUÉCRATES. ¡Y también a nosotros, los que estuvimos ausentes y ahora lo oímos! Pero ¿qué fue lo que se dijo después de esto?

---

orden superior conduce posteriormente, en el tratamiento del método hipotético desarrollado en *República*, a la suposición de un «principio anhipotético» (*anypóthetos arché*), es decir, de un principio último autosustentado, que ya no puede ser derivado de ninguna otra suposición básica ni reclama el recurso a ella, el cual es identificado expresamente con la Idea del Bien (cf. *República* VI 510b, 511b).

160. Véase nota complementaria p. 255.

V. Argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a10-107b10)

Sobre la base de lo establecido en la sección precedente, Sócrates retoma aquí el tema central de la discusión y desarrolla el argumento final en favor de la inmortalidad del alma, que pretende ser también el argumento definitivo. El argumento, que introduce una serie de precisiones y distinciones de gran importancia sistemática, puede ser reconstruido del siguiente modo.

1) Ambos miembros de una pareja de determinaciones contrarias pueden estar presentes, a veces incluso simultáneamente, en una y la misma cosa. Así, por ejemplo, si Simias es más alto que Sócrates, pero más bajo que Fedón, se podrá decir que en Simias –que podrá ser llamado tanto «grande» como «pequeño», según se lo compare con Sócrates o bien con Fedón– están presentes tanto la pequeñez como la grandeza, y que participa, por tanto, de las dos Ideas correspondientes a cada una de esas propiedades.

En cambio, 2) dichas Ideas mismas jamás pueden recibir a la Idea contraria ni participar de ella: la Pequeñez misma nunca puede ser grande, ni la Grandeza misma podría ser nunca pequeña.

Pero, además, 3) tampoco son capaces de recibir a sus contrarios ni de participar de ellos las propiedades correspondientes a tales Ideas, que están presentes en las cosas. Así, la pequeñez que está presente en Sócrates no puede acoger ella misma la grandeza y volverse algo diferente de lo que

era. Sólo Sócrates mismo puede hacerlo y experimentar tal cambio, en la medida en que sea capaz de participar de ambas Ideas, es decir, de la Pequeñez misma y la Grandeza misma. Es, pues, la cosa misma que puede participar de ambas Ideas la que resulta capaz de recibir las correspondientes determinaciones contrarias[161]. Por su parte, estas no pueden acoger a su contrario, de modo que cuando este se aproxima, aquellas sólo pueden retirarse o bien quedar destruidas. Contra lo que pudiera parecer, esta constatación no entra en conflicto con el principio establecido ya en el argumento a partir del carácter cíclico del cambio, según el cual todo lo que se genera o nace lo hace a partir de su contrario (cf. 70e-71b). En efecto, bien entendido, dicho principio no se refiere a lo que acontece con las propias determinaciones contrarias que proveen el punto de partida (terminus a quo) y el término final (terminus ad quem) de un determinado proceso de cambio, sino, más bien, a aquella cosa que puede poseer tales determinaciones y experimenta el correspondiente cambio, pasando de la posesión de una de esas determinaciones a la posesión de la contraria. Así, por ejemplo, si Sócrates llegara a ser grande, lo haría necesariamente a partir del estado caracterizado por la posesión de la cualidad opuesta (*i. e.* «ser pequeño»).

Ahora bien, 4) una cosa cualquiera no guarda el mismo tipo de relación con todas y cada una de sus propiedades, pues algunas de ellas están esencialmente vinculadas con dicha cosa y, por lo tanto, no pueden faltarle, sin que la cosa misma deje de ser lo que es. Así, por ejemplo, el fuego no

---

161. Posteriormente, Aristóteles identificará en la capacidad de recibir determinaciones contrarias en virtud de su propio cambio, sin perder la identidad en dicho cambio, una característica distintiva de los objetos sustanciales, por oposición a las determinaciones accidentales, que sólo pueden nacer y perecer en el cambio, pero no son, como tales, capaces de oficiar de sujetos reales de los procesos. Véase p. ej. *Categorías* 5, 4a10-b19.

puede no ser caliente, y la nieve no puede no ser fría. Ni el fuego se identifica, sin más, con lo caliente, ni la nieve con lo frío, pero ninguno de los dos pueden dejar de poseer, respectivamente, la una y la otra de esas propiedades, sin dejar de ser ellos mismos lo que precisamente son y quedar así destruidos. Algo semejante ocurre con la relación que guardan los números impares con lo impar y los pares con lo par, etc. En todos estos casos, se trata, pues, de propiedades que las correspondientes cosas poseen necesariamente, mientras existen y son precisamente lo que son.

Por tanto, 5) en el caso de las propiedades esenciales de una cosa, ocurre que, sin ser ella misma uno de los miembros de la correspondiente pareja de contrarios, ni identificarse con la Idea correspondiente a cada una de tales propiedades, la cosa en cuestión no puede acoger, sin embargo, la propiedad contraria de aquella que posee esencialmente.

Por otra parte, 6) Sócrates había apelado ya, como se recordará, al principio introducido en 5), aunque sin formularlo de modo tan explícito, en el curso de la refutación de la tesis según la cual el alma constituiría una especie de armonía, al argumentar que, en tal caso, no se podría hablar, como de hecho se hace, de almas que se encuentran dispuestas de modo inarmónico (cf. 93c-94b). Sin embargo, en el presente contexto se lleva a cabo una aplicación mucho más sofisticada de la misma idea, que la conecta con los requerimientos que plantea el modelo explicativo compatibilista presentado en la sección dedicada al método hipotético. En tal sentido, Sócrates explica que es importante precisar de modo más detallado bajo qué condiciones una cosa que no es ella misma miembro de una pareja de contrarios dada se muestra, sin embargo, incapaz de acoger uno de esos contrarios, por poseer el otro contrario de la misma pareja. Como muestran con suficiente claridad los ejemplos del texto, el punto se refiere específicamente a la posibilidad de identificar aquellos

elementos presentes en un determinado compuesto que, por poseer esencialmente una determinada propiedad, son los responsables inmediatos de que dicho compuesto, como un todo, posea también tal propiedad, de la que por sí mismo podría, sin embargo, carecer. Así, por ejemplo, si se pregunta qué es lo que debe estar presente en el cuerpo para que este se caliente, se puede dar, en principio, dos respuestas diferentes, a saber: a) el calor o bien b) el fuego. La respuesta a) reproduce el tipo de explicación al que Sócrates apeló en la sección dedicada al método hipotético, en la cual la explicación por recurso a las Ideas se presentaba, en principio, como un tipo de explicación diferente del modelo mecánico al que apelan normalmente los filósofos naturales, sin que quedara del todo claro cómo llevar a cabo posteriormente la vinculación entre ambos tipos de explicaciones, que la declarada pretensión compatibilista de Sócrates planteaba como tarea. Dicho de otro modo: respuestas del tipo a) se limitan a explicar la presencia de una propiedad en una determinada cosa por referencia directa a la Idea correspondiente, de la cual dicha cosa tiene que participar, de algún modo, si efectivamente posee tal propiedad. Desde luego, este tipo de respuesta no puede ser falso, pero no es lo suficientemente preciso, porque no permite distinguir adecuadamente dos tipos de casos, a saber: i) aquel en el cual una cosa posee, de hecho, una propiedad que podría también no poseer, y ii) aquel en el cual la cosa en cuestión no puede carecer de la propiedad que decimos que posee. Por su parte, respuestas del tipo b) apuntan a dar cuenta de la posibilidad de que una cosa que posee efectivamente una propiedad de la que podría carecer lo haga no por participar ella misma, por así decir, de modo directo, en la Idea correspondiente, sino, más bien, a través de un elemento o componente presente en ella, que posee esencialmente la propiedad en cuestión y participa directamente en la correspondiente Idea. En este caso, se trata, más

concretamente, de un elemento material como el fuego, uno de los famosos «cuatro elementos», que, según la concepción griega más habitual, pueden entrar en la composición de las cosas materiales. El fuego posee esencialmente la propiedad del calor, mientras que el cuerpo no, ya que puede estar tanto caliente como frío. Ahora bien, allí donde el cuerpo está efectivamente caliente, se puede explicar este hecho por referencia a la presencia inmediata en el cuerpo del fuego, del cual, a su vez, se dirá que es esencialmente caliente, por participar por sí mismo, y no en virtud de alguna otra cosa, en la correspondiente Idea. De modo semejante, en el caso del cuerpo que está enfermo, se dirá que lo que explica de modo inmediato su estado es la presencia de la fiebre, y no la de la enfermedad, como tal; y, de modo comparable, en el caso del número impar, se dirá que es la presencia de la unidad, y no la de la imparidad, como tal, lo que explica de modo directo e inmediato que dicho número posea la propiedad de ser impar. Mientras que respuestas del tipo a) proveerían explicaciones más bien inseguras e ignorantes, porque no toman en cuenta de modo adecuado el aspecto correspondiente a la explicación mecánica, las respuestas del tipo b), en cambio, son caracterizadas por Sócrates como seguras y más sutiles (cf. 105b6-c6). Pues bien, si la reconstrucción aquí presentada resulta aceptable, habrá que decir que este nuevo tratamiento de la función explicativa de las Ideas, en conexión directa con el modelo explicativo de carácter mecánico que apela a explicaciones basadas en causas corpóreas, permite entender mejor, al menos, algunos de los rasgos básicos que debería poseer el modelo explicativo compatibilista que Sócrates tiene en vista en la sección dedicada al método hipotético. Desde el punto de vista de la concepción platónica de las Ideas, una de las consecuencias más relevantes del pasaje consistiría, sin duda, en el hecho de que esta nueva formulación del modelo explicativo compatibilista traería inmediatamente

consigo una importante distinción relativa al modo de aplicar en cada caso la noción de participación, según se trate de propiedades que una cosa posee esencialmente o no, a saber: a) en el caso de propiedades esenciales, se dirá que la cosa en cuestión las posee por participar por sí misma y de modo directo en la correspondiente Idea; en cambio, b) en el caso de las propiedades no esenciales, su posesión por parte de la cosa vendría explicada por la presencia en dicha cosa de un elemento o componente que posee, a su vez, por sí mismo dicha propiedad y participa de modo directo en la Idea correspondiente, de modo tal que de dicha cosa sólo podrá decirse que participa de la correspondiente Idea *de modo indirecto*, es decir, en virtud de la presencia en ella de dicho elemento o componente.

Finalmente, 7) el modelo explicativo así esbozado se puede aplicar también al caso específico de la relación que vincula el cuerpo y el alma con la vida. La vida es una propiedad que el cuerpo no posee esencialmente, ya que el cuerpo puede tanto estar vivo como no estarlo. Ahora bien, si esto es así, cuando el cuerpo está efectivamente vivo, hay que preguntarse qué es aquello que, estando presente en él, le aporta precisamente la vida. La respuesta inmediata es que se trata del alma, que constituye, como tal, el principio de animación de cuerpo y, en general, de todo aquello que está vivo. Pero si esto es así, habrá que decir que así como el fuego, que es lo que aporta el calor a todo aquello que está caliente, no puede él mismo acoger el frío, del mismo modo el alma, que es lo que aporta la vida a todo lo que está vivo, no podrá ella misma recibir aquello que es lo contrario de la vida misma, esto es, la muerte. Por lo tanto, el alma será necesariamente inmortal. Y si todo lo que es inmortal es indestructible, dado que la muerte misma es un tipo de destrucción y corrupción, habrá que concluir también que el alma misma es indestructible e incorruptible. Por tanto, cuando la muerte llega sobre el ser vivo, será el

compuesto de alma y cuerpo el que perece, lo que acarreará finalmente también la destrucción del cuerpo. En cambio, el alma no podrá perecer ni quedar destruida.

Al menos, dos aspectos importantes deben ser puestos de relieve con referencia al argumento, como un todo, y, en particular, al paso final por medio del cual Sócrates alcanza la conclusión deseada. En primer lugar, hay aquí una diferencia notoria con el caso de la refutación de la tesis según la cual el alma es una especie de armonía, en el marco de la cual, como se vio, Sócrates introduce por primera vez la distinción entre las propiedades esenciales y las propiedades no esenciales de una cosa. En el caso de la armonía, el argumento de Sócrates se limitaba a mostrar que, en el supuesto de que el alma fuera definida como una especie de armonía, ya no se podría afirmar consistentemente que, en determinadas circunstancias, el alma carece de armonía o se encuentra dispuesta de modo inarmónico, como presupone la explicación habitual de ciertos fenómenos de desorden interior. En el presente contexto, en cambio, Sócrates no pone a prueba una caracterización del alma que espera rechazar a través del argumento a desarrollar, sino que, por el contrario, propone él mismo una caracterización que provee el punto de partida del argumento, a saber: la caracterización del alma como principio de animación del cuerpo, la cual es introducida sobre la base de la simple constatación de que el cuerpo no posee la vida por sí mismo, ya que puede no estar vivo. El alma sería, en cambio, el principio de animación que posee por sí mismo la vida, y cuya presencia en los seres vivos explica que estos estén efectivamente vivos. Obviamente, la conclusión alcanzada está ya potencialmente contenida en esta caracterización inicial, de modo que la aceptación de la conclusión que afirma la inmortalidad del alma queda necesariamente condicionada también a la aceptación de tal caracterización, como ocurre en cualquier razonamiento

válido en el cual una conclusión se deriva de un conjunto de premisas. Ahora bien, no se trata, en este caso, de una premisa que pueda considerarse, sin más, como evidente de suyo, ya que podría ponerse seriamente en cuestión la asunción según la cual el alma poseyera la propiedad de la vida de modo intrínseco y esencial, tal como el fuego posee la propiedad del calor o la unidad la propiedad de la imparidad. El punto resulta especialmente difícil, cuando se atiende al hecho de que Sócrates no designa por medio de la expresión «vida» una mera propiedad descriptiva de un objeto dado, sino, más bien, una propiedad cuya posesión garantizaría, al mismo tiempo, la existencia necesaria del objeto que la posee. Normalmente, las propiedades por medio de la cuales definimos un determinado tipo de cosa nos indican las características o los rasgos de los que la cosa en cuestión no puede carecer, si y mientras existe como tal, pero no garantizan, en modo alguno, que dichas cosas existan, ni tampoco que si efectivamente existen, existan de modo necesario. Por lo general, la existencia no es considerada como una propiedad descriptiva de los objetos. Por ello, argumentos que pretenden derivar la existencia de un objeto a partir de una de sus propiedades descriptivas o bien del conjunto de ellas han sido siempre altamente controversiales en la historia de la filosofía. Tal es, por ejemplo, el caso del así llamado «argumento ontológico» de san Anselmo de Canterbury, que pretende derivar la existencia de Dios como objeto a partir de la sola caracterización del concepto de Dios como «aquello más grande que lo cual nada puede pensarse». El argumento de Sócrates no procede exactamente del mismo modo que el argumento ontológico, ya que no deriva la existencia de algo así como el alma a partir de su mera caracterización como principio de animación del cuerpo, sino que se basa para afirmar la existencia del alma en la constatación del hecho de que hay tanto cuerpos animados como inanimados, y explica la diferencia por recurso a la

presencia o ausencia del alma en dichos cuerpos, tal como lo había hecho antes con el fuego, como factor cuya presencia explica la presencia de calor en los cuerpos. Sin embargo, una vez que ha dado este primer paso, Sócrates apela, una vez más, a la caracterización del alma como principio de animación, para sacar partido de la conexión esencial entre alma y vida. Y es aquí donde se establece una conexión intrínseca entre la propiedad descriptiva de la «vida», por un lado, y la noción no descriptiva de la «existencia necesaria», por el otro, que guarda notorias semejanzas con el tipo de conexión al que apelan argumentos del estilo del argumento ontológico[162].

Por otro lado, resulta, al menos, dudoso que el caso de la relación entre el alma y el cuerpo pueda efectivamente asimilarse a los casos previos por medio de los cuales Sócrates ilustra la aplicación de la versión más elaborada del modelo compatibilista de explicación, tales como el caso del fuego, como factor cuya presencia explica la presencia de calor en el cuerpo, o bien el caso de la fiebre, como factor responsable de que el cuerpo esté enfermo. En todos estos casos, parece tratarse de la relación entre un elemento componente y la totalidad compuesta de la que entra a formar parte, la cual puede tanto poseer la propiedad que aporta dicho elemento componente como carecer de ella, sin dejar de ser lo que es. Menos claro resulta el caso de la unidad, como factor que explica la posesión de la propiedad de ser impar por parte de un número, ya que si un número dado (*v. gr.* tres) pierde una unidad y deja de ser impar, dejará también, naturalmente, de ser el número que era, pero no por ello dejará de ser, en general, un número, aunque ahora par (*v. gr.* dos).

---

162. Algo análogo vale también para el caso del argumento en favor de la inmortalidad del alma expuesto en *Fedro* 245b-246a, donde la conclusión de que el alma es inmortal se deriva a partir de la caracterización del alma como algo que se mueve a sí mismo (*autokínetou*), y no es movido por otra cosa.

Como quiera que fuere, la relación entre cuerpo y alma no se corresponde exactamente con este modelo, ya que el alma no puede verse, sin más, como un elemento componente o constitutivo del cuerpo, aunque en algún sentido pueda decirse que está contenida en él. Para que el paralelismo con los casos anteriores fuera estricto, Sócrates debería partir de la consideración del ser vivo como una totalidad compuesta de cuerpo y alma. Sin embargo, es claro que, en tal caso, el argumento no podría ser llevado adelante del modo requerido, ya que del ser vivo, tomado como un todo compuesto de cuerpo y alma, no podría decirse, en sentido estricto, que puede estar tanto vivo como no-vivo, sin implicar, al mismo tiempo, que la presencia del alma ya no garantizaría por sí sola la posesión de la propiedad de la vida. Se advierte, pues, la razón por la cual Sócrates debe partir, más bien, del cuerpo mismo, el cual, tomado por sí solo, no posee necesariamente la propiedad de la vida. Esto obliga, sin embargo, a una cierta oscilación en la aplicación del modelo de explicación basado en la relación entre el elemento componente y la totalidad de la que entra a formar parte.

Importa, por último, destacar el hecho de que al cabo del desarrollo de la argumentación, a pesar de mostrarse inclinados a aceptar la conclusión alcanzada, ni los discípulos ni Sócrates mismo creen que el argumento permita aventar definitivamente toda duda, dada la magnitud y la importancia de los asuntos sobre los que versa. Como el propio Sócrates sugiere, todo lo que se puede pretender aquí es llegar hasta el extremo de lo que permiten las limitadas posibilidades de conocimiento de las que dispone el ser humano.

FEDÓN. Según creo yo, una vez que le concedieron estos
b puntos y reconocieron que cada una de las Ideas es algo <existente>, y que es por participar de ellas por lo que las restantes cosas reciben la denominación correspondiente a esas mismas <Ideas>[163], <Sócrates> prosiguió con la siguiente pregunta:

-Pues bien, si dices que así son las cosas, ¿no es cierto que, cuando dices que Simias es más alto que Sócrates y más bajo que Fedón, estás afirmando que en Simias están presentes ambas <determinaciones>, tanto la grandeza como la pequeñez?

-Sí.

-Sin embargo, ¿reconoces -continuó- que el hecho de que Simias sobrepasa a Sócrates ocurre, en verdad, del modo en el que está formulado por medio de estas expresiones? En efecto, seguramente no <piensas> que
c es en razón de su misma naturaleza, vale decir, por ser Simias, como Simias sobrepasa <a otra persona>, sino, más bien, por la grandeza que resulta tener. Y, a su vez, tampoco <crees> que sobrepasa a Sócrates por el hecho de que Sócrates sea Sócrates, sino, más bien, porque Sócrates posee <determinada> pequeñez respecto de la <propia> grandeza de Simias.

-Ciertamente.

-Ni <dirías>, nuevamente, que <Simias> es sobrepasado por Fedón en virtud del hecho de que Fedón es Fedón, sino, más bien, porque Fedón posee una <determinada> grandeza respecto de la pequeñez de Simias.

-Así es.

-En consecuencia, es de este modo como Simias recibe la denominación tanto de ser pequeño como de ser grande:

---

163. Véase nota complementaria p. 255.

por encontrarse en medio de los otros dos, sometiendo su pequeñez a la grandeza del uno, que ha de sobrepasarlo, y presentando su <propia> grandeza al otro como aquello d
que sobrepasa su pequeñez.

Entonces sonrió y añadió:

–¡Parece como si me fuera a poner a hablar como un libro![164]. Pero, en todo caso, es tal como digo.

Estuvo de acuerdo[165].

–Digo esto con vistas a lo que sigue, pues quiero que tengas la misma opinión que yo. En efecto, a mí me parece no sólo que la grandeza misma jamás admitiría ser, al mismo tiempo, grande y pequeña, sino también que la grandeza que está presente en nosotros jamás recibe la pequeñez ni admite ser sobrepasada. Más bien, ocurre una de estas dos cosas: o bien huye y deja su lugar, cuando se le acerca su contrario, lo pequeño, o bien, al e
llegar este, queda destruida. Pero lo que no admite es soportar y acoger la pequeñez, y volverse así algo diferente de lo que precisamente era. Este es justamente el modo en el que yo, <por ejemplo>, acogí y soporté la pequeñez, y, siendo todavía el que precisamente soy, soy este mismo <individuo>, que es pequeño. En cambio, aquello <otro>, siendo grande <en sí mismo>, no habría osado ser pequeño. Del mismo modo, tampoco lo

---

164. Como explica Burnet (1911) p. 116 *ad* 102d2, la expresión empleada por Sócrates (*syngraphikós erein*) alude a la adopción de un lenguaje de gran precisión, como el que es propio del discurso en prosa, puesto por escrito, tal como ocurre en un libro o, tal vez, en un contrato legal (véase también Rowe [1993] p. 251 *ad loc.*).

165. No queda inmediatamente claro quién es el interlocutor de Sócrates en este pasaje, al volver la narración a la escena del diálogo con los discípulos. Pero el hecho de que en los ejemplos referidos a Simias este sea nombrado en tercera persona indica que Sócrates se está dirigiendo a Cebes, y la respuesta explícita de este en 103a3 lo confirma.

pequeño presente en nosotros admite jamás llegar a ser ni ser grande. Ni tampoco ningún otro de los contrarios, mientras es todavía lo que precisamente era, <admite> llegar a ser o ser, al mismo tiempo, su contrario, sino que, o bien se retira, o bien se destruye, al padecer tal tipo de acción[166].

-Me parece que es completamente así -dijo Cebes.

Al oír esto, uno de los presentes -no recuerdo claramente quién era- exclamó:

-¡Por los dioses! ¿No había quedado admitido en los anteriores argumentos de ustedes exactamente lo contrario de lo que dicen ahora mismo: que es a partir de lo menor como se genera lo mayor, y a partir de lo mayor lo menor, y que eso es simplemente la generación para los contrarios, <generarse> a partir de sus contrarios? ¡Ahora, en cambio, me parece que se afirma que esto nunca podría suceder!

Sócrates giró la cabeza, lo escuchó, y luego respondió:

-Es valiente de tu parte recordarlo. Sin embargo, no comprendes la diferencia entre lo que se dijo ahora y antes. En efecto, antes se decía que es a partir de una *cosa* contraria como se genera la *cosa* contraria <a ella>, y ahora, en cambio, que el contrario mismo no podría llegar nunca a ser contrario de sí mismo, ni el que está en nosotros, ni aquel que existe en la naturaleza[167]. En aquel momento, querido, hablábamos de las cosas que poseen las <determinaciones> contrarias, designándolas por medio de la denominación corespondiente a esas <determinaciones>. Ahora, en cambio, <hablamos> de aquellas <determinaciones> mismas, cuya deno-

166. Véase nota complementaria p. 255.

167. Véase nota complementaria p. 256.

minación reciben las cosas <así> designadas, por estar presentes en ellas. Y de estas mismas <determinaciones> afirmamos que nunca querrían admitir convertirse unas e
en otras[168].

Entonces, dirigió la mirada a Cebes y dijo:

–¿No será acaso, Cebes, que también a ti te perturbó algo de lo que dijo este?

–No tengo esa sensación en este caso –respondió Cebes–, aunque tampoco digo que no haya muchas cosas que me perturban.

–Entonces –prosiguió Sócrates– quedamos de acuerdo, sin más, en esto: que un contrario jamás será lo contrario de sí mismo.

–Completamente –dijo Cebes.

–Hazme, pues, el favor de examinar también lo siguiente, <para ver> si estarías de acuerdo. ¿Hay algo que llamas caliente y <algo que llamas> frío?

–Por cierto.

–¿Y acaso es lo mismo que <llamas> fuego y nieve <respectivamente>?

–No, ¡por Zeus!

–Más bien, ¿es lo caliente algo distinto del fuego, y lo frío algo distinto de la nieve?

–Sí.

–Sin embargo, creo que también opinarás lo siguiente: que <la nieve>, si realmente es nieve, nunca podrá acoger lo caliente y continuar siendo lo que era, es decir, <ser> nieve y <a la vez> caliente, sino que, al aproximarse lo caliente, o bien le cederá su lugar, o bien se destruirá.

---

8. Véase nota complementaria p. 256.

–Ciertamente.

–Y, a su vez, el fuego, cuando se aproxima lo frío, o bien le cederá su lugar, o bien se destruirá, pero jamás osará acoger la frialdad y seguir siendo lo que era, es decir, <ser> fuego y <a la vez> frío.

–Dices la verdad –respondió.

–Por consiguiente, respecto de algunas cosas de este tipo –prosiguió Sócrates– la situación es tal, que no sólo la Idea misma merece su propio nombre para siempre, sino que también hay algo diferente que, sin ser dicha <Idea>, posee siempre su forma, mientras existe. Pero lo que quiero decir tal vez resulte todavía más claro en el siguiente <caso>. Sin duda, lo impar debe obtener siempre este nombre que estamos ahora mencionando. ¿O no?

–Por cierto.

–Y pregunto lo siguiente: ¿acaso es la única de las cosas existentes <que se encuentra en tal situación>, o bien hay también algo que, sin ser eso mismo que es lo impar, debe, sin embargo, ser llamado, junto con su propio nombre, también siempre de este modo, por ser por naturaleza tal, que jamás podría carecer de lo impar?[169] Me refiero a que esto es lo que le ocurre al tres y a muchas otras cosas. Considera, pues, el caso del tres. ¿No te parece acaso que debe ser designado tanto por medio de su propio nombre como por medio del

---

169. Aunque la construcción que presenta el texto es difícil, la mejor interpretación parece ser tomar la locución «algo que, sin ser eso mismo que es lo impar, debe (...) ser llamado, junto con su propio nombre, también siempre de este modo» como una simple referencia al hecho de que a la cosa en cuestión (p. ej. el número tres) podrá aplicársele siempre no sólo su propio nombre (*i. e.* «tres» o «número»), sino también el calificativo de «impar». Lo que se dice inmediatamente a continuación avala este modo de leer el texto.

<nombre> de lo impar, aun cuando <lo impar> no es lo mismo que el tres?[170]. Y, sin embargo, tanto el tres como el cinco, como también la mitad de <los números en> toda la serie numérica, resultan ser por naturaleza b tales, que, sin ser aquello mismo que es lo impar, cada uno de ellos es siempre impar[171]. Y, a su vez, el dos, el cuatro y cada uno de los números de la otra hilera, sin ser aquello mismo que es lo par, de todos modos será siempre par. ¿Lo concedes o no?

–¿Y cómo no? –respondió Cebes.

–Observa entonces lo que quiero mostrarte –dijo Sócrates–. Se trata de lo siguiente. Evidentemente, no solo aquellos contrarios <mismos> no se acogen los unos a los otros, sino que tampoco <lo hacen> todas aquellas cosas que, sin ser contrarias unas a otras, poseen siempre los <correspondientes> contrarios: tampoco estas se parecen a las que admiten aquella Idea que resulta ser contraria a la que está presente en ellas, sino que, cuando ella avanza, o bien se destruyen, o bien le ceden c su lugar[172]. ¿O no afirmaremos que el tres, <por ejemplo>, primero se destruiría o bien padecería cualquier otra cosa, antes de tolerar volverse par, mientras sigue todavía siendo tres?

–Desde luego –dijo Cebes.

–Sin embargo, el dos no es algo contrario al tres –añadió Sócrates.

–Pues no.

–Por consiguiente, no son sólo las Ideas contrarias las

Véase nota complementaria p. 256.

No habiendo cero, en la aritmética griega la disyunción «par-impar» es exclusiva.

Véase nota complementaria p. 257.

que no toleran el avance de las unas sobre las otras, sino que algunas otras cosas tampoco toleran el avance de los <correspondientes> contrarios.

–Es completamente cierto lo que dices –replicó Cebes.

–¿Quieres entonces que, si somos capaces, veamos cuáles son esas cosas? –dijo Sócrates.

–Por cierto.

–Pues bien, Cebes, ¿no serían acaso aquellas cosas a las cuales aquello mismo que las ocupa las fuerza no sólo a poseer su propia Idea, sino también <la Idea> de algo que es siempre contrario a otra cosa?[173]

–¿Qué quieres decir?

–Lo que decíamos recién. Pues sabes, por cierto, que a aquello que la Idea del tres ocupe no solo le será forzoso ser tres, sino también impar.

–Por cierto.

–Y en algo de esta índole, afirmamos, nunca podría ingresar la Idea contraria a aquella Forma que produce este efecto.

–Claro que no.

–¿Y no era que <tal efecto> lo produce la <Idea> de lo impar?

–Sí.

–Por lo tanto, en el tres nunca entrará la Idea de lo par.

–No, pues.

–Entonces, el tres no tendrá parte de lo par.

–No la tendrá.

–Por consiguiente, el tres <será> no-par.

–Sí.

–Esto era, ciertamente, lo que yo decía que teníamos

---

173. Véase nota complementaria p. 257.

que definir: cuáles son las cosas que, sin ser contrarias a algo, de todos modos no acogen al contrario <que le pertenece a ese algo>. Por ejemplo, en el presente caso, el tres, sin ser contrario a lo par, tampoco podría acogerlo de modo alguno, ya que siempre lleva en sí su contrario; y <del mismo modo> el dos <lleva en sí lo contrario> a lo impar, y el fuego <lo contrario> al frío, y así en mu-
chísimos otros casos. Considera, pues, si hay que definir 106a
<el punto> del siguiente modo: no sólo ocurre que lo contrario no admite lo contrario, sino también que aquello que aporta una determinación contraria a algo sobre lo cual avanza jamás acoge la determinación contraria a la que aporta. Recuérdalo nuevamente, pues no está mal oírlo varias veces: el cinco no acogerá la <Idea> de lo par ni el diez, que es su doble, la de lo impar. Por cierto, esto último es contrario a algo diferente, pero de todos
modos no acogerá la <Idea> de lo impar[174]. Y tampoco b
el uno y medio y las demás <fracciones> de este tipo, en la medida en que son la mitad, admitirán la <Idea> del todo, ni tampoco <lo hará> el tercio y las demás fracciones de este tipo[175]. Supongo que me sigues y estás de acuerdo con esta explicación.

–Estoy totalmente de acuerdo, y te sigo –respondió Cebes.

–Contéstame, pues, de nuevo desde el principio –dijo Sócrates–. Pero no me respondas con lo que yo te pregunto, sino, más bien, imítame. Te lo digo porque, además de aquella respuesta segura que te mencionaba al principio, a partir de lo dicho ahora estoy viendo otro punto seguro. En efecto, si me preguntaras qué es aquello que debe llegar a estar presente en el cuerpo para que se caliente,

---

Vease nota complementaria p. 257.

Véase nota complementaria p. 258.

ya no te diré aquella respuesta insegura e ignorante de que es el calor, sino que, a partir de lo <expuesto> ahora, <te daré una respuesta> más sutil: el fuego. Y si preguntaras qué es lo que debe llegar a estar presente en un cuerpo para que se enferme, no diré que es la enfermedad, sino la fiebre. Y <si preguntaras> qué es lo que debe llegar a estar presente en un número para que sea impar, no diré la imparidad, sino la unidad[176]. y así en los demás casos. Ve si ya comprendes suficientemente lo que quiero decir.

–Más que suficientemente –respondió Cebes.

–Responde entonces –prosiguió Sócrates– qué es lo que debe llegar a estar presente en un cuerpo para que esté vivo.

–Un alma –dijo.

–¿Y no es cierto que eso siempre es así?

–¿Y cómo no? –replicó Cebes.

–¿Se sigue que el alma llega siempre, a todo aquello que ocupa, trayendo vida?

–Así lo hace –respondió.

–¿Y hay algo contrario a la vida o nada?

–Lo hay –dijo.

–¿Qué?

–La muerte.

–¿No es cierto, entonces, que el alma jamás acogerá lo contrario a aquello que ella siempre aporta, tal como quedó admitido a partir de los <argumentos> anteriores?

–Con toda seguridad –dijo Cebes.

–¿Y qué? ¿Cómo acabamos de llamar a lo que no admite la Idea de lo par?

---

176. Véase nota complementaria p. 258.

–Impar –respondió.

–¿Y a lo que no admite lo justo, o a lo que no admite lo culto?

–Inculto, e injusto –dijo.

–Bien. ¿Y cómo llamamos a lo que no admite la muerte?

–Inmortal –contestó.

–¿Y no es verdad que el alma no admite la muerte?

–No <la admite>.

–Por tanto, el alma es algo inmortal.

–Algo inmortal.

–Bien –dijo Sócrates–. ¿Afirmaremos que esto ha quedado demostrado? ¿O qué te parece?

–Y muy suficientemente, Sócrates.

–¿Y qué hay, Cebes? –prosiguió–. Si lo impar fuera forzosamente indestructible, ¿podría el tres ser otra cosa que indestructible?

–¿Y cómo no <iba a serlo>?

–¿Y no es verdad que si también lo no-caliente fuera indestructible, cuando alguien aproximara calor a la nieve, la nieve se escaparía y quedaría a salvo, sin derretirse, ya que ni se destruiría, ni tampoco permanecería para acoger la temperatura?

–Dices la verdad –respondió Cebes.

–Y del mismo modo, creo, si lo no-frío fuera indestructible, cuando alguien aproximara frío al fuego, jamás se apagaría ni se consumiría, sino que se iría y quedaría a salvo.

–Forzosamente –respondió.

–¿Y no es cierto que este es también el modo en que forzosamente hay que hablar acerca de lo inmortal? Si lo inmortal también es indestructible, resulta imposible que el alma, cuando la muerte avanza sobre ella, se destruya,

ya que, en razón de lo que se dijo antes, no admitirá la muerte ni podrá estar muerta, tal como el tres, según dijimos, no podrá ser par, si tampoco <puede serlo> lo impar, ni el fuego <podrá ser> frío, si tampoco <puede serlo> la temperatura que está presente en el fuego. Alguien podría objetar: «Pero ¿qué impide que, sin volverse par, según quedó acordado, cuando lo par se aproxima, lo impar se destruya, sin embargo, como tal, y en su lugar se genere <así> lo par?». A quien diga esto no podríamos oponerle el argumento de que lo impar no se destruye, pues no es indestructible. Puesto que si hubiéramos admitido esto último, <entonces> resultaría fácil oponer el argumento de que, al acercarse lo par, lo impar y el tres se retirarían y se alejarían. Y el mismo argumento podríamos oponer <entonces> tanto en el caso del fuego y del calor como en los demás casos. ¿O no?

–Por cierto.

–Y lo mismo tendrá que valer ahora también para el caso de lo inmortal: si hemos convenido en que también es indestructible, además de inmortal, <entonces> el alma tendría que ser también indestructible, y si no, haría falta otro argumento.

–Pero en absoluto hace falta –replicó Cebes–, al menos, para tal fin. Pues difícilmente podría haber alguna otra cosa que no admita destrucción, si justamente lo inmortal, que es eterno, admitiera destrucción.

–Sin embargo, todos reconocerían, creo, que, al menos, la divinidad, la Idea misma de la vida y cualquier otra cosa que fuera inmortal jamás se destruye –dijo Sócrates.

–¡Sin duda que todos, por Zeus! Tanto los hombres como más todavía, según creo, los dioses.

–Y puesto que lo inmortal es incorruptible, ¿podría el alma, si precisamente es inmortal, ser algo diferente que indestructible?

–Es completamente necesario <que lo sea>.

–Por consiguiente, cuando la muerte avanza sobre el ser humano, aquella parte suya que es mortal, al parecer, muere, pero la que es inmortal se retira y se aleja, a salvo y sin corrupción, cediendo su lugar a la muerte.

–Evidentemente.

–Por lo tanto, Cebes, el alma es, más que ninguna otra cosa, algo inmortal e indestructible –dijo–, y nuestras 107a
almas van a estar realmente donde Hades.

–Por mi parte, al menos, no tengo nada más que decir en contra de esto –respondió Cebes–, ni puedo desconfiar en modo alguno de tus argumentos. Pero si Simias o algún otro tiene algo que decir, será bueno que no se quede callado, pues no sé para qué otra ocasión se lo podría posponer, como no sea esta, si se quiere decir o bien oír algo acerca de estos asuntos.

–Claro que no –dijo Simias–. Pero tampoco yo sé todavía en qué aspecto desconfío, al menos, sobre la base de lo que se viene diciendo. Sin embargo, dada la magnitud de
los temas sobre los cuales versan los argumentos, y puesto b
que tengo en poca estima la debilidad humana, me veo forzado a conservar en mí todavía cierta desconfianza respecto de lo que se dijo.

–No sólo en eso tienes razón, Simias –replicó Sócrates–, sino también respecto de nuestras primeras suposiciones básicas: aunque les resulten confiables, de todos modos deberían examinarlas más claramente. Y si las analizan de modo suficiente, según creo yo, podrán seguir el argumento hasta el último extremo hasta el cual pueda seguirlo un ser humano. Y si este mismo <examen> resulta claro, ya no buscarán nada ulterior.

–Dices la verdad –respondió Simias.

VI. Conclusión (107c1-118a17)

1. El mito escatológico (107c1-115a8)

Concluido el argumento final en favor de la inmortalidad del alma, Sócrates retorna, de algún modo, al punto de partida de la conversación (59c8-63e7), pues retoma aquí la cuestión relativa al modo adecuado de vida y a su conexión con el destino ulterior del alma. Ya en un comienzo Sócrates había referido su convicción de la existencia de tal conexión, en la medida en que una vida adecuada permitiría que el alma gozara tras la muerte de un destino de bienaventuranza, mientras que una vida desordenada, dedicada a los placeres del cuerpo, traería como consecuencia que el alma no pudiera acceder al tipo de existencia *post mortem* que resulta más acorde con su propia naturaleza. Ya en esta primera expresión de sus creencias, no respaldadas aún expresamente en argumentos probatorios de la inmortalidad del alma, Sócrates había conectado el punto con los relatos tradicionales referidos a la existencia de premios y castigos *post mortem* para las almas (cf. 63b-c). Ahora, tras haberse desarrollado y examinado críticamente una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma, de los cuales el último, particularmente, parecía poseer, a juicio de los presentes, una mayor fuerza persuasiva, la cuestión relativa al adecuado modo de vida adquiere una especial gravedad, justamente porque todo parece indicar que el alma es efectivamente inmortal: si la muerte trajera consigo la destrucción de cuerpo y alma, ello sería una suerte para los malvados, pues su maldad en esta vida no tendría conse-

cuencias ulteriores; en cambio, una vez que se admite que el alma no perece con la muerte, la vida terrena aparece como el escenario en el que se decide el destino ulterior del alma, esto es, su salvación o su perdición, y tal destino dependerá del tipo de disposiciones que el alma haya adquirido a través de su educación y su modo de vida, es decir, dependerá de sus virtudes y sus vicios (cf. 66a-69d, 80d-82c), pues eso es, en definitiva, lo único que el alma puede llevarse consigo tras la muerte (cf. 107c-d).

Ahora bien, con referencia al modo en que Sócrates intenta abordar aquí la cuestión relativa al destino ulterior del alma, hay que llamar la atención sobre dos aspectos, que, como se verá, están estrechamente conectados entre sí. En primer lugar, importa reconocer el hecho de que no basta con la demostración de la inmortalidad del alma para justificar adecuadamente la creencia tradicional en la existencia de premios y castigos *post mortem*. En efecto, se requiere también justificar de algún modo una asunción adicional, a saber: la de que el orden del universo responde, como tal, a las exigencias de la justicia. Se requiere, pues, que el ordenamiento cósmico reúna las condiciones que permitan caracterizarlo como bueno y justo. Ya en un escrito tan temprano como *Apología* hay indicios de la tesis según la cual el fundamento último de la normatividad ha de buscarse en un cierto orden objetivo de cosas, al cual debe sujetarse incluso la voluntad de los dioses, en este caso, los dioses olímpicos de la tradición homérica, para poder ser justa (cf. 21b)[177]. Y no resulta exagerado decir que buena parte de la posterior evolución del pensamiento ético, político y cosmológico de Platón,

---

177. Véase la discusión del pasaje en Gómez Lobo (1998) p. 79 ss., quien muestra, además, cómo esta posición es la misma que proporciona la base para la crítica a la visión tradicional de los dioses olímpicos, que los presenta como capaces de graves injusticias, en *Eutifrón* 5e-6c. Véase también nota complementaria 8, p. 220.

tal como aparece documentada en escritos que van desde *Gorgias* hasta *Timeo* y *Leyes*, pasando por *Fedón*, *República* y *Político*, puede explicarse, entre otras cosas, también como un intento progresivo por tematizar las condiciones bajo las cuales la asunción básica referida a la bondad y la justicia del orden cósmico, presente ya, al menos, como intuición, en la concepción ética de Sócrates, podría resultar verdaderamente plausible y convincente, desde el punto de vista filosófico. Tras muchos rodeos, dicha evolución conduce finalmente, en una obra tan tardía como el *Timeo*, a una decidida recuperación de la temática cosmológica, propia de la especulación presocrática, que en *Fedón* Sócrates aparece abandonando para emprender la huida al ámbito de los enunciados (cf. 99e), y ello en el marco de una concepción creacionista que apela a la figura de un Dios bueno y providente, que dispone todas las cosas de modo tal que el propio orden del mundo visible refleje, en la medida de lo posible, el orden inteligible al que accede el pensamiento. Este intento de anclaje cosmológico de la ética y la política, tal como caracteriza, de modo expreso y decidido, a la posición que Platón presenta en sus escritos más tardíos, en particular, *Timeo* y *Leyes* X, se desarrolla de modo progresivo, aunque más bien episódico y no siempre lineal, ya desde los escritos del período de madurez, especialmente, a partir de *República*. Considerado desde el punto de vista del papel que juega en él la temática cosmológica, el desarrollo interno de la concepción de Platón presenta la forma de un movimiento de ida y vuelta, desde y hacia la temática cosmológica, pasando por la problemática específicamente ética y política. En dicho movimiento de ida y vuelta, lo que termina conduciendo a un replanteo del problema cosmológico es, justamente, la progresiva profundización en las condiciones exigidas por una adecuada explicación del origen de la normatividad, en el plano correspondiente a la acción humana, tanto a nivel individual como comunitario.

Es, pues, un problema esencialmente socrático el que lleva a Platón, paradójicamente, a la recuperación de la temática presocrática. Por supuesto, puede argumentarse con buenas razones que en pensadores presocráticos de los comienzos, tales como Anaximandro y Heráclito, entre otros, lo característico es, precisamente, la ausencia de una separación tajante entre la problemática cosmológica y la ético-política. Pero no menos cierto es el hecho de que lo que el Sócrates platónico critica al desarrollo posterior de la filosofía de la naturaleza es su creciente tendencia mecanicista, que ya no parecía dejar espacio para explicaciones en términos de lo que es mejor o peor. Piénsese aquí no sólo en el caso de Anaxágoras, sino también en el atomismo de Demócrito y Leucipo. La posterior vuelta platónica a la temática presocrática incorpora en sí, pues, desde el comienzo, el distanciamiento crítico respecto de las concepciones mecanicistas que Sócrates discute en Fedón, e intenta así reestablecer contacto, en un marco cultural y filosófico fuertemente transformado, con las formas más tempranas de la especulación cosmológica presocrática.

Por otro lado, y este es el segundo aspecto a recalcar, se presenta la paradójica situación de que a juicio del Sócrates platónico –que en este punto refleja también, probablemente, el núcleo central de la posición del Sócrates histórico– temas tan decisivos como el del destino ulterior del alma y el del origen del orden cósmico no pueden ser abordados, sin más, por medio del tipo de argumentación y examen crítico del que se vale habitualmente el discurso filosófico, pues exceden con mucho las limitadas posibilidades cognitivas de los seres humanos. Todo lo que se puede hacer en este ámbito de problemas consistiría, según esto, en intentar hacer sentido de la situación en la que el hombre se encuentra instalado de hecho en el mundo, por recurso a conjeturas razonables y dotadas de la mayor credibilidad posible. Aquí es donde se inserta, en el pensamiento platónico, el recurso consciente a la narra-

ción mítica, como un tipo peculiar de recurso explicativo, de carácter no demostrativo, destinado a complementar la tarea de la argumentación y el examen crítico, pero sin sustituirlos jamás, invadiendo indebidamente su propia esfera de competencia[178]. En efecto, como muestra claramente el caso de *Fedón*, Platón evidentemente creyó que resultaba posible, al menos, en alguna medida, abordar por medios estrictamente argumentativos la cuestión de si el alma debe o no considerarse inmortal. Pero, al mismo tiempo, Platón fue enfático en señalar que sobre el destino ulterior del alma sólo podemos hacernos una idea acudiendo a conjeturas razonables, que parten de la convicción de que el orden del universo, que debe ser justo, exige que el bueno y el malo no compartan idéntica suerte tras la muerte. A la hora de establecer en términos algo más precisos el modo en que esta exigencia cósmica de justicia ha de quedar satisfecha, sólo podemos apelar a lo que describen las narraciones míticas tradicionales u otras similares, especialmente elaboradas a tal efecto.

Tal es el marco general dentro del cual se inscribe el mito escatológico de nuestro pasaje. Para dar cuenta de la inserción de la temática del destino ulterior del alma en el contexto más amplio de un orden cósmico justo, Sócrates apela, en este caso particular, a una suerte de geografía mítica. El objetivo general de esta descripción geográfica consiste en ilustrar los diferentes posibles estados de existencia del alma, por medio de una correlación con los diferentes tipos de hábitat, en los que, en cada caso, residiría. Se ha calificado a este recurso como una suerte de «externalización» de la problemática del alma, que tiende a sustituir la descripción de sus modos

---

178. Para el papel del recurso consciente al mito en Platón, véase las buenas observaciones de Friedländer (1964) cap. IX. Para los relatos míticos de Platón acerca del destino del alma y del origen del orden cósmico, véase también nota complementaria 22, p. 224.

de existencia por la descripción de los «lugares» en los que esta se desarrollaría. Esto, podría argüirse, no parece resultar muy acorde, en principio, con la orientación general de la concepción platónica, en la medida en que esta se caracteriza por su énfasis en el carácter incorpóreo del alma. Y no puede haber duda de que las descripciones tradicionales griegas del paraíso y el infierno, que proveen, al menos, en parte, el molde de la pintura ofrecida en *Fedón*, no resultan, como tales, fácilmente compatibles con la idea de lo que debería ser la existencia separada del alma, allí donde esta está concebida, desde el punto de vista ontológico, como radicalmente diferente del cuerpo e irreductible a él. No menos cierto es, sin embargo, que el único modo de intentar describir los diferentes estados de la existencia del alma es por medio del recurso a imágenes, que necesariamente estarán tomadas del ámbito de lo corpóreo[179].

El relato distingue tres regiones del universo habitable, a saber: 1) una región intermedia en la que habitamos durante nuestra existencia encarnada; 2) una región inferior, en la que tiene lugar el juicio *post mortem* de las almas y en la cual se encuentran también las moradas subterráneas destinadas a quienes son condenados en dicho juicio; y, por último, 3) una región superior hacia la cual se dirigen los absueltos por haber sido justos en vida, y reciben el premio de una vida acorde a la condición virtuosa de su alma. En su totalidad, la tierra aparece considerada expresamente como una esfera (cf. 110b[180]. En la posterior-descripción de sus diferentes regiones Platón combina elementos tomados de la mitología tradicional, sobre todo, en el caso de la caracterización de la región

179. Para una defensa de este tipo de la estrategia de externalización, véase Frede (1999) p. 162.

180. Un buen resumen de los aportes de Platón a los inicios de la geografía esférica se encuentra en Friedländer (1964) cap. XV.

inferior, con adiciones e innovaciones destinadas a adaptar el relato a las exigencias que plantea la concepción general del alma, sus estados y su relación con el cuerpo, presentada a lo largo del diálogo. El aspecto más novedoso concierne a la descripción de la región en la que ahora habitamos, la cual está presentada como una caverna situada bajo la superficie de la tierra, pero con salida al exterior. Allí arriba se sitúa la región a la que Platón denomina la «verdadera tierra», una región luminosa y cristalina rodeada del éter, que contiene parajes indescriptiblemente bellos, dotados de manantiales libres de toda impureza, y llenos de metales relucientes y piedras preciosas (cf. 108c, 109d-111b). El alma virtuosa vive allí en contacto cara a cara con los dioses (cf. 111b-c). Por medio de la descripción de este hábitat paradisíaco, se trata, en definitiva, de dar, a través de un conjunto de imágenes cargadas de significación metafórica, una idea del tipo de existencia bienaventurada que le espera al alma que se libera sin quedar lastrada por el cuerpo, cuando llega a tomar contacto con aquello que le es más afín, es decir, con el ámbito de lo ideal. Las semejanzas con el tipo de situación descripto en la famosa «Alegoría de la Caverna» de *República* VII 514a-517a saltan a la vista. En contraste directo con esta situación de bienaventuranza, habitamos actualmente en una región intermedia entre la plena luz de la verdadera tierra, situada en la región superior, y las tinieblas del mundo subterráneo de los muertos, situado en la región inferior. Se trata de una región de claroscuros, donde las cosas no se encuentran en estado de pureza y quedan sujetas a desgaste y corrupción, aunque a nuestros ojos parezca, a menudo, luminosa y radiante (cf. 109a-e).

El detalle más significativo en este esquema de tres regiones reside, pues, en el hecho de que los dos posibles modos de existencia del alma separada del cuerpo se oponen polarmente como la luz a las tinieblas, mientras que la

existencia encarnada aparece situada en una especie de zona de transición entre la completa luz y la completa oscuridad. En este sentido, la peor posible situación para el alma no consiste en su existencia encarnada, sino, más bien, en la que le espera al separarse del cuerpo con la muerte, en caso de haber quedado irremediablemente lastrada por los vicios y los delitos a los que la impulsó su desordenada dedicación al cuerpo durante la vida. Y es justamente la descripción de la región inferior en la cual tiene lugar el juicio *post mortem* y, eventualmente, también el castigo de las almas injustas, la que resulta más extensa y también más detallada. Siguiendo, en rasgos generales, a las representaciones tradicionales del mundo subterráneo, Platón sitúa allí la gran abertura del Tártaro, y describe las cuatro grandes corrientes que nacen de él y en él desembocan, los ríos Océano, Aqueronte, Piriflegetonte y Cócito, famosos en la tradición mitológica. También sitúa, por referencia al curso de los correspondientes ríos, al lago Aquerusíade y la laguna Estigia[181].

El camino que conduce al lugar donde se lleva a cabo el juicio *post mortem*, antes de que las almas marchen a la región de Hades, queda descripto al comienzo mismo del relato (cf. 107d-108c). Pero la descripción del juicio y sus consecuencias se realiza inmediatamente después de la descripción de la región subterránea, con todos sus espantos (cf. 113d-114c). En su presentación de la temática del juicio *post mortem* y sus consecuencias, Platón considera diferentes tipos de situaciones posibles. En primer lugar, 1) las almas que han vivido de modo virtuoso quedan liberadas de los lugares subterráneos y van a vivir, separadas para siempre del cuerpo, a la región superior (cf. 114b-c). Por su parte, 2) respecto de los que son hallados culpables de faltas, se dan

---

181. Para una ilustración esquemática de la descripción geográfica ofrecida en el texto, véase el Apéndice, p. 261 ss.

tres tipos de casos, según la cantidad y la gravedad de ellas, a saber: a) quienes son considerados incurables, por haber cometido reiteradamente faltas gravísimas (*v. gr.* homicidios y sacrilegios), son condenados a permanecer para siempre en el mundo subterráneo, donde quedan confinados en el Tártaro (cf. 113e); b) quienes han cometido faltas graves (*v. gr.* hacer violencia a sus padres), pero todavía son susceptibles de cura, ya no salen jamás del mundo subterráneo, pero sólo permanecen en el Tártaro hasta que obtengan el perdón de aquellos a los que dañaron en vida, en cuyo caso pasan a habitar en la región del lago Aquerusíade (cf. 113e-114b); por último, c) los que han vivido como el promedio de la gente, de modo que poseen faltas no excesivamente graves y también méritos moderados, permanecen en la región del lago Aquerusíade, hasta que hayan expiado sus faltas, y obtienen también los premios correspondientes (cf. 113d-e). Todo parece indicar que, dentro de 2), la diferencia entre los casos casos a) y b), por un lado, y c), por el otro, apunta a explicar por qué razón, entre las almas lastradas por vicios, algunas no pueden volver más al ciclo de la reencarnación y otras, en cambio, sí. Si esto es así, puede decirse que Platón elabora conscientemente su descripción con la intención de hacer compatibles dos ideas tradicionales que parecen apuntar en direcciones opuestas, a saber: la de la existencia de un juicio *post mortem*, con los correspondientes premios y castigos, por un lado, y la de la existencia de un ciclo de reencarnaciones de las almas, por el otro.

-Pero entonces, señores -dijo Sócrates-, es justo tener en mente lo siguiente: que si efectivamente el alma es inmortal, necesita cuidado no sólo con vistas a este tiempo en el

cual tiene lugar lo que llamamos el vivir, sino también con vistas a la totalidad <del tiempo>, y el peligro parecería ser, ahora sí, tremendo, si uno fuera a despreocuparse de ella. En efecto, si la muerte consistiera en la separación de todo, sería una suerte para los malos que, al morir, se separaran, simultáneamente, tanto del cuerpo como de la maldad que les es propia, a la vez que también del alma[182]. En cambio, ahora, puesto que evidentemente es inmortal, no habría para ella ninguna otra escapatoria d
de los males ni salvación, como no sea la de llegar a ser lo más excelente y sensata que sea posible. En efecto, el alma no parte a donde Hades con ninguna otra cosa más que con su educación y su crianza, que, como se suele decir, son precisamente las cosas que mayores beneficios o daños producen al que murió, desde el comienzo mismo de su travesía hacia allá[183].

En tal sentido, se cuenta que, al morir cada ser humano, es el *daímon*[184] que a cada uno le tocó en suerte durante la

---

Por medio de la noción de «separación» (*apallagé*) Sócrates remite , nuevamente, a la caracterización de la muerte introducida al ienzo de la discusión (cf. 64c).

Las nociones de «educación» (*paideía*) y «crianza» (*trophé*) tienen un sentido valorativamente neutro, que abarca tanto la buena o la mala manera de haber sido educado y de conducirse. En nismo sentido podemos hablar también en español de «buena» o la educación», y de «buena» o «mala crianza». En *Gorgias* 523a- ι se explica que lo decisivo cuando el alma llega a la región de es, privada ya del cuerpo, son las disposiciones que trae consigo, › las que posee de nacimiento como las adquiridas a lo largo de da, en virtud de las actividades a las que cada persona se haya cado predominantemente. A juicio de Rowe (1993) p. 267 *ad loc.*, ferencia con el presente pasaje de *Fedón* es sólo de énfasis, pero no ello irrelevante, ya que ahora se deja de lado la referencia al papel cumplirían las disposiciones innatas de cada individuo.

Según una creencia bastante difundida en la Grecia clásica y ablemente antigua, a cada individuo humano le es asignado como

vida quien asume la tarea de conducirlo hacia un cierto lugar, donde se congregan los que deben ser juzgados, para luego marchar a donde Hades, con el <mismo> guía al que está encargado hacerlos marchar desde aquí hasta allá. Y una vez que han obtenido allí lo que les corresponde obtener, y ya han permanecido el tiempo requerido, otro guía los conduce de regreso hasta aquí, después de muchos y largos períodos de tiempo[185]. La travesía no es, por tanto, como la relata el *Télefo* de Esquilo, ya que aquel dice que un sendero sencillo conduce a donde Hades[186]. Pero me parece que no es sencillo, ni

---

guardián un *daimon*, que lo acompaña desde su nacimiento. Hay ecos de esta creencia en diferentes testimonios de la literatura de la época clásica (véase p. ej. Menandro fr. 550 Kock; Lisias, *Epitafio* 78; y también, probablemente, Heráclito 22 A 119 DK). En cambio, en el mito escatológico de *República* X Platón presenta a cada alma eligiendo antes de nacer su propio *daímon* y, con ello, también su propia forma de vida (cf. 617d-e). En general, el término *daímon* se ha empleado, desde muy temprano, de un modo que no resulta del todo intercambiable con el término *theós*, y que parece apuntar a enfatizar la presencia de una fuerza oculta que conduce al hombre por senderos que él mismo no determina. Esto llevó, de modo relativamente sencillo, a una asociación con el destino individual de cada persona, y con lo que la hace sentirse dichosa (*eudáimon*) o desventurada (*dysdaimon*, *kakodaimon*) (cf. Burkert [1985] p. 179 ss.). Con este empleo se relaciona, en cierto modo, también la famosa referencia de Sócrates a la señal divina (*tò diamónion*), que, desde niño, se le presentaba como una voz y le advertía cada vez que estaba por hacer algo equivocado (cf. *Apología* 31c-d; véase la explicación en Vigo [2003] p. 76, nota 55 [= nota complementaria 55, p. 123 ss.]). Por último, en *Simposio* se caracteriza a Eros, el Amor, y a los *daimones*, en general, no como dioses, sino, más bien, como divinidades intermedias, encargadas de mediar entre los dioses y los hombres (cf. 202d-203a).

185. Véase nota complementaria p. 258.

186. Se trata de una referencia a una tragedia perdida de Esquilo. Hijo de Heracles y Auge, Télefo fue el más parecido a su padre entre todos sus hermanos, y tuvo también un destino desdichado, ya que no sólo vivió muchos años buscando a su madre, sino que, además, enfrentó

uno solo, pues <en ese caso> tampoco habría necesidad de guías: nadie equivocaría el camino a ninguna parte, si hubiera un solo camino. Por lo que parece ahora, <el camino> ha de tener muchas bifurcaciones y encrucijadas. Lo digo basándome en el testimonio procedente de los ritos sacrificiales y las prácticas ceremoniales que se estilan aquí[187]. Pues bien, el alma ordenada y sensata sigue <el camino>, y no desconoce las cosas que <allí> se le van presentando. En cambio, la que tiene apetencia del cuerpo, tal como expliqué antes, ha estado extasiada durante mucho tiempo por este y por b
la región visible, y <por ello> ofrece mucha resistencia y experimenta mucho sufrimiento. Se va por la fuerza, y a duras penas, guiada por el *daímon* que le fue asignado. Y una vez arribada allí donde <se encuentran> las otras <almas>, si el alma está impura y ha hecho algo de tal índole como ejecutar homicidios injustos o realizar otros actos que vienen a ser de la misma familia que estos, y que son obra de almas de la misma familia, entonces todos la rehuyen y le dan la espalda, y <nadie> quiere ser su compañero de ruta ni su guía. Por el contrario, librada a sí misma, anda vagando en estado de completa indigencia hasta que pasan ciertos períodos de tiempo[188], c
transcurridos los cuales es transportada por la fuerza hacia la morada que le corresponde. En cambio, el

---

s griegos en Troya y recibió de Aquiles una herida en el muslo, jamás sanaba. Sófocles y Eurípides también escribieron tragedias icadas a su historia, pero ninguna se conserva.

: Véase nota complementaria p. 258.

. Como indica Rowe (1993) p. 269 *ad* 108c1, los períodos mencio-os aquí no deben confundirse con los mencionados en 107e4, ya estos corresponden a la totalidad de la permanencia del alma en egión subterránea, hasta el momento de la vuelta a la existencia

<alma> que transcurrió su vida en estado de pureza y moderación, tras encontrarse con dioses que le sirven de compañeros de ruta y de guías, llega a habitar el lugar que, en cada caso, le resulta <más> favorable. En efecto, hay muchos lugares de la tierra que son maravillosos, y la tierra no es, ni en su figura ni en su tamaño, como se la representan los que suelen hablar de ella. De esto me ha persuadido cierta persona[189].

Entonces Simias dijo:

–¿A qué te refieres con eso, Sócrates? Pues yo mismo he oído también muchas cosas acerca de la tierra, pero no estas de las que te has convencido. Con gusto las oiría.

–Pues bien, Simias, no me parece que haga falta el arte de Glauco para exponer cuáles son. Sin embargo, <mostrar> que son verdaderas me parece que resultaría demasiado difícil, incluso siguiendo el arte de Glauco[190]: no sólo yo no sería, probablemente, capaz <de hacerlo>, sino que incluso, si tuviera esa habilidad, me parece que lo que a mí me resta de vida no bastaría para la extensión del razonamiento. En cambio, nada me impide contarles de qué me he convencido acerca de la forma de la tierra, y acerca de sus lugares.

–Y con eso basta –dijo Simias.

–Bien, en primer lugar, me he convencido de que si está en el centro del cielo y es esférica, <la tierra> no necesita

---

189. Véase nota complementaria p. 259.

190. La referencia al «arte de Glauco» parece tener un carácter proverbial. En su uso habitual la expresión tiene el sentido aproximado del giro «no se necesita ser un genio (*sc.* para hacer tal o cual cosa)». Todo indica que la expresión alude a Glauco de Quíos, un personaje famoso mencionado por Heródoto (I 25), al que se atribuía la invención del arte de la soldadura del hierro. Véase Burnet (1911) «Appendix» II, p. 150.

de nada que impida su caída, ni de aire ni de ninguna 109a
otra fuerza de ese tipo, sino que resulta suficiente para sostenerla la uniformidad que el cielo guarda consigo mismo en todas direcciones, conjuntamente con el peso equilibrado de la propia tierra. En efecto, una cosa cuyo peso está equilibrado, si ha sido colocada en el centro de algo uniforme, no podrá inclinarse en mayor o menor medida hacia ninguna parte, sino que se mantendrá estable, sin inclinación[191]. Esto es -dijo- lo primero de lo que me he convencido.

-Y con razón -replicó Simias.

-Y también de lo siguiente -dijo-: que es algo inmenso, y que nosotros, los que ocupamos la región <que va> desde el Fasis hasta las Columnas de Heracles[192], b
habitamos en una pequeña porción, y vivimos junto al mar como las hormigas o las ranas <viven> en torno a un charco. Y muchos otros habitan en otros sitios, en

---

191. Se trata de la concepción atribuida habitualmente a Anaximandro, sobre la base del testimonio de Aristóteles (cf. *De caelo* II 13, 295b10-16 = 12 A 26 DK). Pero hay quien piensa que la teoría fue inventada, en realidad, por el propio Platón. La razón principal sería que Anaximandro no concibió la tierra como esférica, sino, más bien, como un cilindro, al menos, según informa la mayor parte de las fuentes (cf. esp. 12 A 10-12 DK). En todo caso, el recurso a esta teoría parece compatible con la intención general de Sócrates de enfatizar el papel de la explicación teleológica, ya que la teoría se basa, como tal, en una apelación tácita a lo que desde Leibniz se denomina el Principio de Razón Suficiente. Así, Furley (1989) p. 17, citado por Rowe (1993) p. 271 *ad* 108e3.

192. Los límites de la *ecuméne* (*oikouméne*), es decir, de la tierra civilizada, estaban dados, según la creencia tradicional, por las Columnas de Heracles (Hércules), correspondientes a los promontorios de Gibraltar y Apes, que demarcan el Estrecho de Gibraltar, al oeste, y el río Fasis, situado en la Cólquide, región cercana al Cáucaso, al este. El río Fasis, cuyo nombre actual es Rión, desemboca en el Mar Negro por el Este, y se consideraba que marcaba el límite entre Europa y Asia.

una multitud de lugares de esta índole. En efecto, por todas partes sobre la superficie de la tierra hay muchas cavidades de todo tipo, <diferentes> en las formas y el tamaño, en las cuales han confluido el agua, la niebla y el aire[193]. Pero la tierra misma yace pura en un <entorno> puro, el <entorno> del cielo, en el que están los astros y al que muchos de los que acostumbran hablar sobre estas cosas llaman éter. Es de allí desde donde sedimenta lo que confluye continuamente hacia las cavidades de la tierra[194]. Ahora bien, a nosotros se nos oculta que vivimos en estas cavidades de la tierra, y creemos que vivimos sobre su superficie, tal como si alguien que habitara en el centro de la fosa del mar creyera que habita en la superficie del mar, y, al ver el sol y los otros astros a través del agua, juzgara que el

---

193. Como indica Rowe (1993) p. 272 *ad* 109a9 la afirmación de las líneas 109b4-6 implica que, tomados conjuntamente, el Mediterráneo y el Mar Negro no cubren una superficie mayor que ninguna de las otras cavidades llenas de agua, distribuidas por toda la superficie de la tierra.

194. En el uso homérico, la expresión «éter» (*aithér*) designa, propiamente, la parte superior del aire contenido en la cavidad situada entre cielo y tierra, que es diáfana y clara, por oposición a la parte nebulosa, situada inmediatamente por debajo, que es la que se denomina «aire» (*aér*) (cf. *Ilíada* XIV 288). Por extensión, el término «éter» se empleó también, en el lenguaje poético, para designar el cielo, concebido como el lugar de las estrellas y los dioses. En el empleo del término desde los presocráticos hasta Platón, se mantiene una cierta oscilación en el tratamiento del éter, a saber: por un lado, como un elemento material peculiar, asociado, a veces, con el aire puro y brillante (cf. p. ej. Platón, *Timeo* 58d) y, a veces, con el fuego; y, por otro, como una región situada por encima de la región en la que habitan los hombres y cercana a la bóveda celeste. También el presente pasaje supone esa misma duplicidad de aspectos. Así lo muestra el hecho de que el aire, la niebla y al agua que se encuentran en la región en la que habitan los hombres son considerados como sedimentos del éter situado en la región superior.

mar es el cielo. A causa de su lentitud y su debilidad nunca habría alcanzado a llegar a la superficie del mar, d ni habría logrado ver, emergiendo del agua y elevando la cabeza hacia este lugar en que estamos, cuánto más puro y bello resulta ser que el suyo, ni tampoco habría podido enterarse por otro que lo hubiera visto. Esto mismo es lo que nos ocurre también a nosotros, pues habitamos en una cavidad de la tierra y creemos habitar sobre su superficie, y llamamos cielo al aire, como si este fuera el cielo a través del cual corren los astros. Pero es la misma situación: por debilidad y lentitud no somos capaces de atravesar el aire hasta su extremo, e ya que si alguien lograra llegar hasta sus límites, o bien se volviera alado y pudiera remontarse <hasta allí>, podría elevar la cabeza y llegar a ver, tal como los peces del mar ven las cosas de aquí, sacando la cabeza fuera <del agua>. Del mismo modo, alguien podría llegar a ver las cosas que están en aquel sitio, y si su naturaleza fuera capaz de mantenerse contemplando, llegaría a reconocer que aquel es el verdadero cielo, y la verdadera luz, y también la verdadera tierra[195]. En efecto, esta tierra, las piedras y todo este lugar donde 110a estamos están corrompidos y corroídos, tal como las cosas del mar, por causa de la salobridad. Y en el mar no crece nada digno de mención, ni nada, por así decir, perfecto, sino que <sólo hay> grutas, arena, un barrial inmenso y lodazales, dondequiera que haya también tierra, y nada hay que pueda ser considerado, en modo alguno, valioso, en comparación con las bellezas que hay entre nosotros. Y, a su vez, las cosas de aquel otro sitio superarían, evidentemente, por mucho más todavía

195. Este pasaje anticipa la descripción de la experiencia realizada por el prisionero que se libera y logra salir a la luz del sol en la «Alegoría de la Caverna» de *República* VII (cf. esp. 516a-517a).

a las que tenemos aquí. En efecto, si resulta apropiado contar también un relato mítico, valdría la pena oír, Simias, cómo son realmente las cosas que hay sobre la tierra, debajo del cielo.

–Desde luego, Sócrates –dijo Simias–, nosotros oiríamos gustosamente ese relato.

–Pues bien, amigo –dijo–, se cuenta, en primer lugar, que esa tierra <verdadera>, si se la contempla desde arriba, tiene un aspecto tal como el de las pelotas hechas de doce gajos de cuero[196]: variopinta, decorada en sus diferentes partes con <diferentes> colores, de los cuales también los colores que hay aquí, esos de los que se valen los pintores, vienen a ser como muestras. Allí <arriba>, en cambio, toda la tierra está hecha de esos <colores>, que son, además, mucho más brillantes y más puros que los de aquí: una parte es de color púrpura y admirable por su belleza, otra parte es dorada, y otra, que es toda blanca, es más blanca que el yeso y la nieve. Y del mismo modo con los demás colores de los que está compuesta <la verdadera tierra>, que son también más numerosos y más bellos que cuantos hayamos visto nosotros. En efecto, incluso esas mismas cavidades suyas, repletas como están de agua y aire, le proporcionan un cierto aspecto de colorido, al resplandecer en la policromía de los otros colores, de suerte que la apariencia que la <tie-

---

196. Se trata de doce pentágonos de cuero, unidos de tal modo que forman un dodecaedro, el sólido regular más cercano a la figura de la esfera. En *Timeo* 55c-56c el Demiurgo, es decir, el artífice divino encargado de la creación del universo visible, construye los átomos de cada uno de los cuatro elementos sobre la base de los restantes cuatro sólidos regulares, de modo tal que al fuego corresponde el tetraedro, al aire el octaedro, al agua el icosaedro y a la tierra el cubo. Para el universo como un todo el Demiurgo reserva el dodecaedro, justamente por su similitud con la forma de la esfera.

rra> ofrece a la vista corresponde a la de algo unitario y continuo, adornado con múltiples colores. Y siendo ella de tal índole, también las cosas que crecen en ella, los árboles, las flores y los frutos, crecen proporcionadamente. Y lo mismo ocurre también con las montañas: sus piedras guardan la misma proporción, y son más bellas <que las de aquí>, por su lisura, su transparencia y sus colores. También las piedrecillas <preciosas> de aquí, esas a las que tanto valor se da: las cornalinas, los jaspes, las esmeraldas y todas las semejantes, son fragmentos de las de allá. Pero allá no hay ninguna <piedra> que e
no sea de esta índole, e incluso más bella que estas. La causa de ello es que las piedras de allá son puras, y no están corroídas ni corrompidas como las de aquí, por acción de la putrefacción y la salobridad causadas por los <elementos> que confluyen aquí <abajo>, que son los que producen deterioros y enfermedades, tanto a las piedras y la tierra, como también, por otra parte, a los animales y las plantas. En cambio, la tierra misma está adornada con todas esas cosas, y, además, con oro y plata, y también con las demás cosas de esa índole. En 111a
efecto, como es natural, ellas son claramente visibles, ya que son muchas en número y de gran tamaño, y se encuentran por todas partes sobre la tierra. Por eso, verla es un espectáculo para espectadores dichosos. Entre otros muchos animales, sobre ella hay también seres humanos, algunos de los cuales habitan tierra adentro, otros en torno al aire, como nosotros en torno al mar, y otros en islas situadas cerca de la tierra firme, en torno de las cuales circula el aire[197]. En una palabra: así como

---

Rowe (1993) p. 277 *ad* 111a4 sugiere que se trataría de seres dota-
de alma y de un cuerpo semejante al nuestro, pero con diferentes
esidades (cf. 111a7-b1) y diferentes capacidades (cf. 111b2-6). Esto

en nuestro caso son el agua y el mar los que están para nuestro provecho, allí esa <función la cumple> el aire, mientras que lo que para nosotros es el aire para ellos lo es el éter. Por otra parte, sus estaciones están temperadas de tal modo, que ellos se mantienen libres de enfermedades y viven mucho más tiempo que los <que habitamos> aquí, y en vista, oído, inteligencia y todas <las facultades> de ese tipo nos superan por la misma distancia por la cual el aire supera en pureza al agua, y el éter al aire[198]. Y, además, tienen bosques sagrados y templos consagrados a los dioses, en los cuales los dioses permanecen realmente como habitantes. Reciben profecías y oráculos de los dioses, y tienen percepción de ellos. Su trato <con los dioses> es de tal índole, que se ven cara a cara. Más aún: ellos ven al sol, la luna y los astros tal como efectivamente son, y en todo lo demás su felicidad es acorde con esto[199].

---

concordaría con el hecho de que posteriormente se establece que sólo los filósofos que han llevado una vida de completa purificación gozarán, tras la muerte, de una existencia completamente incorpórea (cf. 114c3-4). La referencia a las islas rodeadas por corrientes de aire parece cumplir la función de aludir al motivo tradicional de las así llamadas «Islas de los Bienaventurados», a las que irían aquellos seres humanos sobresalientes que no son enviados a la región de Hades. Más concretamente, Platón parece tener presente aquí un pasaje de Píndaro, en el cual se alude también a la presencia de vientos en torno a las Islas (cf. *Olímpica* II 70-72).

198. De conformidad con la estrategia de externalización que preside el tratamiento del destino ulterior del alma a lo largo de todo el mito escatológico, la idea básica que subyace a las proporciones aquí establecidas es que las características fundamentales del medio en el que cada grupo de seres humanos habita están directamente correlacionadas con el tipo de existencia que debe llevar cada uno de esos grupos.

199. El trato directo con los dioses es presentado como un aspecto esencial de la dicha que corresponde a quienes habitan en la verdadera tierra, junto con la ausencia de enfermedades, la longevidad y

Tal es, pues, la naturaleza de la tierra entera y de lo que la rodea. Pero hay también lugares en su interior, dentro de sus cavidades, muchos <de los cuales están distribuidos> en círculo en torno a la <tierra> entera. Algunos son más profundos y más abiertos que <este> en el cual habitamos nosotros. Otros son más profundos, pero tienen una abertura más estrecha que el lugar en que estamos
nosotros. Y hay también otros que son menores que este d
en profundidad, pero más anchos[200]. Y todos ellos están conectados unos con otros en muchas direcciones, por pasajes, a veces, más estrechos y, a veces, más amplios, y tienen desagües por los cuales fluye abundante agua de unos a otros, como si fueran vasijas[201]. Bajo tierra hay también ríos en permanente flujo, de incalculable tamaño, de aguas calientes y también frías, y hay también abundante fuego y grandes ríos de fuego, y muchos de fango líquido, a veces, más puro y, a veces, más cenagoso, como esos ríos que corren delante de la lava en e
Sicilia, y como la lava misma[202]. De estos <elementos>

---

a superioridad de sus facultades perceptivas y cognitivas. El poder ontemplar de modo directo el verdadero aspecto de los astros forma arte también del trato cara a cara con la divinidad, pues los astros oseen ellos mismos carácter divino.

200. Todo indica que se trata aquí de tres tipos de aberturas, a saber: os lugares en los que están situados los lagos y los mares, los puntos le origen y desembocadura de los ríos, y, por último, otras aberturas lel tipo de las bahías o los golfos. Véase Rowe (1993) p. 279 s. *ad* 111c5-d2.

201. Como indica Burnet (1911), p. 134 *ad* 111d5, la comparación con os vasos empleados para mezclar líquidos alude a las cavidades que e forman en las rocas cercanas a los volcanes. Véase Sófocles, *Edipo n Colono* 1593. De esta analogía derivaría también la denominación le «cráter», aplicada a la abertura del volcán.

202. Se trata de una alusión a las erupciones del volcán Etna, al que Platón seguramente conoció en su viaje a Sicilia, poco antes de componer nuestro diálogo.

queda lleno cada uno de esos lugares, cada vez que a uno de ellos le toca en suerte la llegada de la corriente circulante. Todos estos <elementos> se mueven hacia arriba y hacia abajo, como si hubiera un balancín dentro de la tierra. Y esta oscilación tiene lugar a causa de algo que posee una naturaleza de la siguiente índole. Entre las aberturas de la tierra hay una que resulta ser la más grande, tanto en los demás aspectos, como también por el hecho de que su perforación atraviesa la tierra entera, de un extremo al otro[203]. A ella se refería Homero, cuando dice lo siguiente:

Muy lejos, donde está bajo la tierra el abismo más profundo[204].

Se trata del que, en otros lugares, él mismo y también muchos otros poetas han denominado el Tártaro. En efecto, en esta abertura confluyen todos los ríos, y de ella surgen nuevamente. Y cada uno de ellos adquiere el carácter de la tierra a través de la cual fluye. La causa por la cual todas las corrientes no sólo surgen de allí, sino que también afluyen hacia <el mismo sitio>, reside en el hecho de que este caudal líquido no encuentra fondo ni lecho donde detenerse. Por eso, se balancea y forma olas de arriba abajo, y lo mismo hacen el aire y el viento que lo rodean. En efecto, lo acompañan tanto cuando se precipita sobre las <áreas> de la tierra situada al otro lado, como también cuando <retorna> sobre las situadas de este lado. Y así como en los seres que respiran el

---

203. En *Meteorológicas* II 2, 355b32-356a33 Aristóteles critica bastante detalladamente la descripción del comportamiento de los ríos que surgen y desembocan en el Tártaro ofrecida en este pasaje, lo que muestra que, más allá del encuadramiento mitológico en que está presentada, Aristóteles la tomaba bastante en serio.

204. Véase *Ilíada* VIII 14.

soplo fluye continuamente con cada expiración y cada inspiración, del mismo modo, también allí, al balancearse junto con la <corriente> líquida, el soplo ocasiona unos vientos terribles e inimaginables, tanto al entrar como al salir[205]. Así pues, cuando el agua se retira hacia al lugar c
al que llamamos «abajo»[206], fluye a través de la tierra, introduciéndose en los <cursos> de las corrientes que hay allí, y los llena, como <hacen> los que irrigan <los campos>. Y, a su vez, cuando se aleja de allí y se precipita hacia aquí, llena nuevamente los de este lado, y, una vez llenas, estas <corrientes> fluyen a través de los canales y a través de la tierra, y llega cada una a aquellos lugares en cada uno de los cuales hay un camino hecho <para cada una de ellas>. Y así forman mares, lagos, ríos y fuentes. Desde allí se sumergen de nuevo bajo la tierra, algunas de ellas circundando lugares más amplios y más d
numerosos, y otras, <lugares> menos numerosos y más estrechos[207]. Y así desembocan de nuevo en el Tártaro, algunas mucho más abajo del sitio en el cual recibieron la irrigación, otras poco <más abajo>. Sin embargo, todas afluyen por debajo del sitio en el cual están sus surgientes, y algunas van a dar al lado opuesto al sitio donde surgen; otras, en cambio, <desagotan> del mismo

---

205. Según esta descripción, objeta Aristóteles, los ríos deberían fluir hacia arriba, lo cual es un imposible (cf. *Meteorológicas* II 2, 356a18-19). Como indica Rowe (1993) p. 282 *ad* 112a7-b2, la alusión a ríos que fluyen hacia arriba es un modo proverbial de aludir a lo imposible (cf. Eurípides, *Medea* 410).

206. La expresión alude al carácter convencional de la distinción entre el «arriba» y el «abajo», dentro de un mundo concebido como esférico: se trata de distinciones relativas a la posición del observador (cf. *Timeo* 63a).

207. Son estos los lugares en los cuales, según se explica posteriormente, son castigados los muertos que han sido culpables de delitos (cf. 113c-114b).

lado[208]. Y hay algunas que dan la vuelta completa en círculo, enroscándose una o varias veces en torno de la tierra, como las serpientes, para dirigirse <después> lo más abajo posible y desembocar <allí> nuevamente. En cualquiera de las dos direcciones es posible descender hasta el centro, pero no más allá. En efecto, a ambos grupos de corrientes la parte situada del otro lado les queda cuesta arriba[209].

Así pues, hay una multitud de otras grandes corrientes, de todo tipo. Pero, entre esas muchas, hay que mencionar especialmente cuatro corrientes. La mayor de ellas, que corre por la zona más cercana al borde externo, formando un círculo, es el llamado Océano[210]. Del lado opuesto a este está el Aqueronte, que fluye en sentido contrario. Fluye a través de diferentes lugares desérticos, y llega, particularmente, hasta el lago Aquerusíade, fluyendo bajo la tierra[211]. A este lugar arriban las almas de

---

208. Es decir: algunos ríos regresan al Tártaro del lado opuesto al de su punto de partida, tomando como referencia el centro de la tierra; otros, en cambio, del mismo lado.

209. Se refiere a los dos tipos de ríos mencionados en 112d5-6. Partiendo de cualquiera de las dos aberturas del Tártaro, los ríos pueden descender hasta el centro del Tártaro, que coincide con el centro de la tierra, pero no pueden ir más allá y penetrar en el otro hemisferio.

210. En la tradición mitológica, Océano no es un río subterráneo, sino, más bien, el río exterior que circunda la tierra (cf. Homero, *Ilíada* XVIII 607 s.; Heródoto IV 8), la cual es considerada como plana. Pero, al mismo tiempo, constituye el último límite antes del mundo subterráneo de los muertos (cf. *Odisea* X 508-514). En alguna ocasión se lo presenta incluso como la fuente de la que surgen y a la que retornan todos los ríos y los mares (cf. *Ilíada* XXI 195-197), rasgo que la presentación de Platón en el mito escatológico de *Fedón* ya no retiene, pues asigna tal función al Tártaro. Al mismo tiempo, Océano está presentado aquí como un río subterráneo, y, como indica Dixsaut (1991) p. 301 nota 358, aparece como opuesto en todos sus rasgos al Aqueronte.

211. Se trata, pues, de un lago subterráneo, situado en una región desértica.

la mayoría de los que han muerto, y, tras permanecer <allí> durante ciertos períodos de tiempo, que han sido predeterminados, en unos casos, más largos, en otros, más breves, son enviadas de nuevo a <participar de> los nacimientos de los seres vivos[212]. Por su parte, el tercer río corre en medio de los anteriores, y cerca de sus surgientes desemboca en un lugar enorme, que arde con abundante fuego, para formar un lago más grande que nuestro mar, hirviente de agua y barro. Desde allí
avanza en círculo, con caudal turbio y cenagoso, y, en- b
roscándose en torno a la tierra, llega, entre otros lugares, a los confines del lago Aquerusíade, sin mezclarse con su agua. Entonces, tras enroscarse varias veces bajo la tierra, desemboca en la parte inferior del Tártaro. Este <río> es el que llaman Piriflegetonte, y sus torrentes exhalan fragmentos <de lava> por doquier sobre la tierra. Del lado opuesto a este surge el cuarto <río>, que, en primer lugar, <fluye> hacia un sitio terrible y salvaje, según se cuenta, que tiene, en toda su extensión,
el color del lapislázuli. Este <lugar> se denomina Estigio, c
y la laguna que el río forma al desembocar <allí> es <la que llaman> Estigia[213]. Al precipitarse hacia allá, el <río> adquiere una terrible fuerza en sus aguas, y, tras hundirse en la tierra, avanza, enroscándose, en sentido opuesto al Piriflegetonte, hasta encontrarse con el lago Aquerusíade, desde la dirección opuesta. Y tampoco el agua de este <río> se mezcla con ninguna <otra>, sino

---

212. Esto remite a la concepción de la reencarnación presentada en 81e-82b. Por lo mismo, la referencia a los seres vivos debe incluir también al hombre.

213. La laguna Estigia es la hija mayor de Océano, y los dioses juraban por sus heladas aguas (cf. Homero, *Odisea* V 185 s.), y eran castigados si rompían su juramento. El nombre de Estigia podría derivar de un verbo que significa «odiar» o «aborrecer» (*stygéo*).

que también él da la vuelta en un círculo y desemboca en el Tártaro, del lado opuesto al Piriflegetonte. Por nombre tiene, según cuentan los poetas, el de Cócito[214].

Tal es, pues, la naturaleza de estas <corrientes>. Ahora bien, cuando los que han muerto arriban al sitio al que el *daímon* conduce a cada uno <de ellos>, en primer lugar, se somete a juicio tanto a los que vivieron de modo honesto y piadoso como a los que no. Los que parecen haber vivido como el promedio se marchan hacia el Aqueronte y abordan las embarcaciones que les están destinadas, para dirigirse en ellas hasta el lago. Allí habitan, quedan sometidos a purga y, tras pagar la pena de sus delitos, si es que cometieron alguno, son absueltos, y también reciben honores por sus buenas obras, cada uno, según sus méritos[215]. En cambio, los que se juzga que son incurables en virtud de la magnitud de sus faltas –sea por haber cometido muchos y grandes sacrilegios o muchos homicidios injustos e ilegales, o bien todas las demás cosas que puedan ser de esta misma índole–, a estos les corresponde, como destino apropiado, ser arrojados al Tártaro, de donde ya no salen jamás[216]. Por su parte, los que se juzga que han cometido faltas curables, aunque grandes –como,

---

214. El Cócito, cuyo nombre significa el río «de los lamentos», es un brazo de Estigia, la laguna de aguas heladas. Se opone como esta al Piriflegetonte, cuyo nombre significa «ardiente de fuego».

215. Esto parece implicar que la permanencia en la región de Hades puede, en ocasiones, cumplir funciones meramente purificatorias, y no de castigo, en sentido estricto, ya que hay casos en los cuales los que habitan allí no han cometido delitos o crímenes.

216. Según la versión de *Gorgias* 525e, tal sería la situación de personajes como Tántalo, Sísifo y Ticio. Véase también las referencias a los tres casos en Homero, *Odisea* XI 576-600. Para la doctrina según la cual hay incurables condenados a castigo eterno, véase *Gorgias* 525c-e; *República* X 615d-616b.

por ejemplo, la de emprender alguna acción violenta contra su padre o su madre, por causa de la ira–, y han vivido el resto de sus vidas en actitud penitente, o bien 114a
se han convertido en homicidas de algún otro modo semejante[217], estos deben forzosamente precipitarse al Tártaro. Sin embargo, tras su caída, y una vez que han pasado un año allí, el oleaje los expulsa: a los homicidas, a través del Cócito, y a los que golpeaban a su padre o su madre, a través del Piriflegetonte. Así, cuando, arrastrados <por la corriente>, bordean el lago Aquerusíade, allí gritan y llaman, los unos, a quienes mataron, los otros, a quienes hicieron violencia. Clamando les imploran, y les piden que los dejen salir hacia el lago y <los> acojan. b
Si los persuaden, salen y detienen sus penurias. Pero si no, son arrastrados de nuevo hacia el Tártaro, y de allí nuevamente hacia los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que hayan logrado persuadir a quienes dañaron injustamente. En efecto, tal es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces[218]. Por último, están los que se juzga que se han destacado por vivir piadosamente. Estos son los que quedan liberados de estos lugares en el interior de la tierra, y los abandonan, como si fueran cárceles, para dirigirse hacia arriba, a la morada que es c
pura, y habitar sobre la tierra. De ellos, los que se han

Es decir: obrando en circunstancias que atenúan la imputabilidad ıdo muestras de arrepentimiento. La descripción del caso de acción nta en contra de un progenitor en las líneas inmediatamente prece-ɛs parece sugerir que la presencia de ira debe contar, en principio, ɔ un atenuante, en comparación con lo que implicaría cometer la ıa acción a sangre fría, con premeditación y alevosía.

Según *Apología* 41a y *Gorgias* 523e-524a, los jueces aquí aludidos os legendarios Minos, Radamante y Éaco, hijos de Zeus que se ıcaron en vida por su justicia y llegaron, así, a ser jueces en el do de los muertos.

purificado suficientemente por medio de la filosofía viven completamente privados de cuerpos, por todo el resto del tiempo[219], y arriban a moradas incluso más bellas que estas <situadas sobre la tierra>, que no es fácil describir, ni hay tiempo suficiente en esta ocasión. Por eso, Simias, con vistas a estas cosas que hemos expuesto, es preciso hacer todo como para poder participar de la virtud y la sabiduría durante la vida, pues bello es el premio, y grande la esperanza.

Ahora bien, insistir en que estas cosas son tal como yo las he relatado no corresponde a un hombre sensato. Sin embargo, que eso o bien algo semejante es lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, dado que evidentemente el alma es algo inmortal, esto me parece que es pertinente <afirmarlo>, y que vale la pena correr el riesgo, para quien cree que es así, pues bello es el riesgo. Y habría que <repetirse> estas cosas para uno mismo, como si fuera un encantamiento[220], que es la razón por la cual yo mismo vengo prolongando el cuento desde hace rato. Como quiera que fuere, estas son las razones por las cuales un hombre debe tener confianza en lo que concierne a su alma, si durante su vida mandó de paseo todos los placeres vinculados con el cuerpo, y lo que les sirve de adorno, como cosas que le son extrañas, por

---

219. Como indica Rowe (1993) p. 289 *ad* 114c3-4, la referencia a quienes viven completamente privados de cuerpos tiene por fin establecer un contraste con el caso de quienes poseen un cuerpo diferente del nuestro, mencionados en 111a7-c3.

220. La repetición que produce encantamiento tiene por fin eliminar el temor ante la muerte. La misma finalidad se atribuía a los encantamientos ya en 77e9 y 78a5. La diferencia estriba en que ahora ya se ha desarrollado los argumentos relativos a la inmortalidad del alma, de modo que el miedo a la muerte aparece o debería aparecer como infundado.

considerar que producen más mal que bien, y si se ha dedicado, en cambio, a los <placeres> del aprendizaje, y, tras adornar su alma no con un adorno extraño, sino con el que le es propio, con la moderación, la justicia, la valentía, la liberalidad y la verdad, aguarda el viaje 115a
hacia donde Hades con la disposición a marcharse cuando el destino lo llame. Pues bien, Simias y Cebes -dijo-, ustedes y el resto se marcharán, cada uno a su turno, en un determinado momento. Pero a mí, el destino me está llamando ahora mismo, como diría un actor trágico[221], y es casi ya la hora de que vaya a darme un baño. Pues parece que es mejor que beba el veneno ya higienizado, y no darles a las mujeres el trabajo de lavar el cadáver[222].

Muerte de Sócrates (115b1-118a17)

Sócrates se apresta voluntariamente para la ejecución, que be tener lugar a la caída del sol. Rechaza las demoras y antiene total serenidad, mientras realiza los preparativos y aloga con Critón ante la mirada de los presentes. No toma sposiciones especiales para su entierro, pero se muestra flexible en un punto: insiste, en efecto, en que no es a él a uien se va a enterrar, sino sólo a su cuerpo muerto, ya que mismo partirá hacia otro lugar tras la muerte.

---

1. La comparación con el modo de hablar de un actor trágico da a nota de humor e ironía al final del relato. Aunque la sentencia del cto no se encuentra literalmente en ninguna tragedia conservada, la ferencia al destino ineluctable constituye, como es sabido, un típico curso retórico de los poetas trágicos.

2. Hay quien ve aquí una referencia a los ritos de purificación órficos. ease Stewart (1972). Por su parte, Rowe (1993) p. 290 *ad* 115a5-6, ensa que continúa la alusión al contexto de la poesía trágica, y remite a escena del baño ritual del héroe en Sófocles, *Ayante* 654-656.

Tras retirarse a otra habitación en compañía de Critón, a los efectos de tomar un baño, mantiene, ya higienizado, la última conversación con su esposa y sus hijos, para despedirse de ellos, antes de enviarlos de nuevo a casa. Finalmente, reclama que se le traiga el veneno, lo bebe sin quejas ni reproches, y ejecuta puntualmente las instrucciones del funcionario encargado de administrarlo, a fin de asegurar que la poción tenga efecto. Toda la escena está construida con el objetivo de poner de relieve la actitud serena del filósofo, que revela su profunda convicción de que la muerte no constituye el verdadero fin de la vida.

De especial interés a este respecto es la descripción que realiza Platón del modo en que habría actuado el veneno hasta producir el fallecimiento. Como se ha hecho notar, dicha descripción no coincide con los informes de los toxicólogos antiguos referidos a la acción de la cicuta (cf. esp. Nicandro, siglo II a. C.)[223]. Según estos, la ingestión de cicuta produce sequedad de garganta, ahogo progresivo, disturbio de conciencia y, especialmente, náuseas y vómitos, espasmos violentos y convulsiones. La descripción platónica contrasta fuertemente con este cuadro, ya que presenta el proceso como una pérdida progresiva de la sensibilidad, acompañada de creciente rigidez y entumecimiento, que avanza desde los pies hacia la zona del abdomen, hasta llegar al corazón. En ese momento, tras un único y breve espasmo, se produce la expiración, de un modo más bien calmo y, al menos, por lo que se dice de modo directo, mayormente libre de síntomas convulsivos[224], al punto de

---

223. Para toda esta cuestión, véase esp. Gill (1973). Véase también Gómez Lobo (1998a) p. 67-69, quien sigue, en lo fundamental, a Gill. Por mi parte, sigo aquí la presentación de ambos autores, en particular, la de Gómez Lobo.

224. Sin embargo, véase abajo, p. 215, nota 237.

que Sócrates logra todavía pronunciar, segundos antes, unas pocas palabras finales (cf. 118a).

No hay razones para suponer que el veneno empleado en la ejecución de Sócrates no fuera, como era lo habitual, la cicuta. Y todo indica que esta discordancia de cuadros clínicos debe explicarse por recurso a otras hipótesis. La más convincente es, sin duda, la que ve aquí una escenificación consciente llevada a cabo por Platón, con el objetivo de representar de modo más vívido, a través de la descripción de la agonía de Sócrates, la concepción del alma presentada a lo largo de la obra, con dos de los rasgos fundamentales que la caracterizan, a saber: 1) el hecho de estar difundida el alma, durante la vida, a través de todo el cuerpo, concediendo la animación a todos sus miembros, y 2) el hecho de constituir una entidad diferente del cuerpo mismo y capaz de existir con independencia de él. A través de la imagen de la parálisis y el entumecimiento progresivos, la escena final de Fedón presenta, pues, el fallecimiento de Sócrates en términos concordantes con la idea de que la muerte constituye una separación del alma respecto del cuerpo al que estaba unida en vida: dicha separación queda representada ahora como una gradual retirada del alma, que se repliega sobre sí misma.

Una vez que Sócrates concluyó de decir estas cosas, b
habló Critón:

–Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a estos o a mí respecto de tus hijos o de algún otro asunto? ¿Hay algo que podamos hacer nosotros, y que te dejaría especialmente contento?

–Lo que digo siempre, Critón –respondió–, nada muy novedoso: si ustedes cuidan de ustedes mismos, todo

lo que hagan nos dejará contentos a mí y a los míos, y también a ustedes mismos, aunque no hagan promesas. En cambio, si se despreocupan de ustedes mismos y no están dispuestos a vivir siguiendo las huellas, por decir así, de lo que hemos dicho ahora y en el pasado, entonces, por mucho y muy enfáticamente que prometan en este instante, no lograrán nada de mayor importancia[225].

–Pues nos esforzaremos por hacerlo de ese modo –dijo Critón–. ¿Y de qué modo debemos sepultarte?

–Como quieran –dijo–, ¡si es que me atrapan y no me les escapo!– Sonrió entonces con calma, nos lanzó una mirada, y dijo:

–No logro persuadir a Critón, señores, de que yo soy este Sócrates que ahora mismo está dialogando y tratando de poner en orden cada una de las cosas que se han dicho. Cree, más bien, que yo soy ese cadáver que verá en poco <tiempo> más, y me pregunta cómo debe sepultarme[226]. <No cuenta> que yo haya desarrollado antes un largo argumento <para mostrar> que, una vez que beba el veneno, ya no permaneceré entre ustedes, sino que me marcharé y volveré a las dichas de los

---

225. Dicho de otro modo: no es por Sócrates ni por su familia por quienes deben preocuparse en el futuro, sino, más bien, por ellos mismos, de modo de llevar el tipo de vida que les permita partir, en el momento de la muerte, con las disposiciones del alma que les aseguren la bienaventuranza.

226. Sócrates se toma a pecho el pronombre personal contenido en la pregunta, sin duda, inocente, de Critón: «¿de qué modo debemos sepultar*te*?» (cf. 115c3: *se* = «te», «a ti»), y aprovecha entonces la ocasión para cuestionar, sobre la base de los argumentos ofrecidos antes, la supuesta identidad de su persona con el cadáver que dejará tras de sí al morir: no es *él*, Sócrates, a quien van a sepultar (cf. 115c8, d1: *mé* = «yo» y «me», respectivamente). Preocupado como estaba de los asuntos prácticos más urgentes, Critón, obviamente, no había advertido las implicaciones profundas de su pregunta.

bienaventurados: en lo que toca a él, me parece que lo he dicho en vano, aun cuando haya logrado consolarlos a ustedes y, a la vez, también a mí mismo. Sálganme, pues, de garantes ante Critón, con la garantía contraria de la que él <presentó> ante los jueces. En efecto, él aseguraba que me quedaría[227]. Ustedes, en cambio, garanticen que no me quedaré, una vez que haya muerto, sino que partiré y me iré <a otro sitio>. Así, Critón lo soportará más fácilmente, y cuando vea que mi cuerpo es cremado o enterrado, no se irritará por mí, como si yo estuviera sufriendo cosas terribles, ni dirá tampoco en el funeral que es Sócrates a quien está exponiendo, transportando o enterrando. En efecto, bien has de saber, queridísimo Critón –prosiguió–, que expresarse incorrectamente no sólo es algo defectuoso en sí mismo, sino que produce, además, un efecto dañino en las almas[228]. Por el contrario, tienes que tener coraje y decir que estás sepultando mi cuerpo, y sepultarlo del modo que te sea grato, y según consideres que resulta más ajustado a la costumbre.

Dicho esto, se puso de pie y se dirigió a otra habitación, acompañado por Critón, con la intención de bañarse. A nosotros, en cambio, nos pidió que esperáramos. Aguardamos, entonces, conversando entre nosotros sobre lo que se había dicho y sometiéndolo nuevamente a examen. Pero, de vez en cuando, volvíamos a discurrir acerca de toda esta desgracia que nos había ocurrido, y pensábamos simplemente que pasaríamos huérfanos el resto de la vida, como si hubiéramos sido privados de

---

Véase nota complementaria p. 259.

Probablemente, porque el expresarse de modo incorrecto o impreciso induce también a pensar de modo incorrecto o impreciso.

nuestro padre[229]. Cuando terminó de bañarse, le trajeron
b a su lado a sus niños, pues tenía dos hijos pequeños y uno más grande[230]. Y llegaron también esas mujeres de su casa[231]. Conversó <con ellos> en presencia de Critón, y les pidió algunas cosas que quería. <Luego> ordenó que las mujeres y los niños se fueran, y él vino hacia nosotros. Ya estaba cerca la puesta del sol, pues Sócrates había pasado mucho rato adentro <de la otra habitación>. Llegó y se sentó, <recién> bañado, y ya no pudo conversar mucho después de eso, cuando apareció el servidor de los Once y, de pie junto a él, dijo:

c –Sócrates, no te reprocharé a ti lo que suelo reprocharle a otros: que se enojan conmigo y maldicen, cuando les anuncio que deben beber el veneno, por orden de los magistrados. Ya tuve oportunidad de comprobar, durante este tiempo <que has pasado aquí>, que tú eres el hombre más noble, más sereno y más excelente de cuantos han llegado alguna vez a este lugar. Y ahora, una vez más, sé bien que no estás enojado conmigo, pues conoces a los responsables, sino con ellos. Pues bien, ahora ya sabes lo que vine a anunciarte. ¡Que te vaya
d bien! ¡Y trata de sobrellevar lo inevitable con la mayor serenidad posible!

Y rompiendo en llanto, se dio vuelta y se fue. Sócrates levantó la vista hacia él y le dijo:

---

229. La mención de la orfandad en la que quedarían los discípulos de Sócrates, que se verían privados de un verdadero padre espiritual, permite introducir la referencia a los otros hijos de Sócrates, los biológicos, que sigue inmediatamente a continuación.

230. Véase arriba, p. 11, nota 10.

231. Sócrates había hecho llevar a casa a Jantipa, al llegar sus amigos a la prisión (cf. 60a). Ahora Jantipa regresa, acompañada de otras mujeres que pertenecían a la familia. Como indica Burnet (1911) p. 144 *ad* 116b2, la formulación del pasaje parece implicar que dichas mujeres eran bien conocidas por Equécrates y sus amigos.

–¡Y que te vaya bien a ti! Pues eso es lo que nos pasará también a nosotros[232].

Entonces nos dijo:

–¡Qué persona tan amable! Durante toda mi permanencia <aquí> venía a verme y a veces se quedaba a conversar. Se comportaba como el mejor camarada. Y ahora, ¡con qué nobleza llora por mí! ¡Pero, vamos ya, Critón! ¡Hagámosle caso! Que alguien traiga el veneno, si ya está molido. Y si no, que lo muela él mismo.

Y Critón replicó: e

–Pero, Sócrates, yo creo que el sol todavía está sobre las montañas y no se ha ocultado[233]. Y sé, además, que otros lo beben mucho después de que han recibido el anuncio, tras haber comido y bebido abundantemente. Algunos incluso se acuestan con aquellos por los que sienten deseo. Así que no te apresures, pues aún hay tiempo.

Entonces Sócrates dijo:

–Está bien, Critón, que esos que tú dices hagan esas cosas, pues creen que obtienen una ganancia haciéndolas. Pero está igualmente bien que yo, al menos, no las haga, ya
que no creo obtener ganancia ninguna, si bebo el veneno 117a
un poco más tarde, a no ser ponerme en ridículo ante mí mismo, al aferrarme a la vida y escatimarla, cuando ya no queda nada. ¡Vamos, pues! –dijo–. ¡Obedéceme y no me pongas reparos!

Tras oírlo, Critón le hizo una señal de asentimiento al sirviente que estaba parado ahí cerca. El sirviente salió y,

---

Con esta formulación indirecta, Sócrates enfatiza, una vez más, nvicción de que lo que va a ocurrirle no es realmente un mal.

La formulación alude, probablemente, al hecho de que aún ían los rayos de luz solar sobre los montes, y no el sol mismo. e Burnet (1911) p. 145 *ad* 116e1, que remite al paralelo presente leródoto VIII 23.

después de haber pasado un largo rato, regresó, trayendo al que iba a administrar el veneno. Lo transportaba, ya molido, en una copa. Al ver al hombre, Sócrates dijo:

-Bien, querido amigo, ya que tú eres el experto en estas cosas, ¿qué hay que hacer?

-Nada más que beberlo -respondió-, y luego pasear, hasta que sientas un peso en las piernas. Enseguida, te recuestas. De ese modo actuará por sí mismo. Y entonces le alcanzó el cáliz a Sócrates, que lo recibió de muy buen grado, sin temblor alguno y sin descompostura en el color <de su piel> ni en su semblante. Por el contrario, le lanzó al hombre una mirada penetrante, como hacía de costumbre, y le preguntó:

-¿Qué dices de hacer una libación con un poco de esta bebida? ¿Está permitido o no?[234]

-Molemos tan sólo lo que consideramos la medida justa para beber -respondió.

-Comprendo -dijo él-. Pero, al menos, está permitido, y además es necesario, elevar una plegaria a los dioses, para que la emigración desde aquí hacia allá resulte afortunada. Y eso es lo que yo imploro. ¡Que así sea!

Tras decir esto, llevó <la copa> a sus labios, y <la> bebió de un sorbo, con total soltura y complacencia. Hasta ese momento, la mayoría de nosotros había sido capaz de contener el llanto bastante bien. Pero, al ver que estaba bebiendo <el veneno>, y que ya se <lo> había bebido,

---

234. Como señala Dixsaut (1991) p. 211 nota 66, la intención de Sócrates de ofrecer parte del veneno a los dioses no puede verse como sacrílega, justamente porque lo que producirá el veneno no constituye, a juicio de Sócrates, un mal, sino, más bien, la verdadera liberación de su alma. Por referencia a este trasfondo se explica la curiosa mezcla de piedad e ironía que Rowe (1993) p. 294 *ad* 117b6-7 observa en el pasaje.

no <pudimos> más. En mi caso, las lágrimas me brotaban abundantemente, contra mi propia voluntad. Así que me cubrí, y lloraba por mí mismo, pues, en realidad, no <lloraba> por él, sino por mi propia suerte, <al ver> qué clase de hombre era el compañero del que iba a d
quedar privado. Ya antes que yo, el <propio> Critón se había puesto de pie para salir, porque no podía contener las lágrimas. Por su parte, Apolodoro no había cesado de llorar en ningún momento, ya desde antes[235]. Pero en ese momento rompió en gritos y lamentos, y ya no hubo ninguno de los presentes que no se conmoviera, a excepción de Sócrates mismo. Entonces él dijo:

–¡Qué modo de comportarse, mis sorprendentes amigos! ¡Ni más ni menos que por este <motivo> despedí yo a las mujeres, para que no causen este tipo de problemas! Pues he oído decir que hay que morir en piadoso silencio[236]. e
Así que mantengan la calma y sean fuertes.

Al oírlo, nosotros nos avergonzamos, y contuvimos el llanto. Sócrates dio unas vueltas, y como le pesaban las piernas, según dijo, se recostó boca arriba, pues así lo ordenó el hombre que le administró el veneno. Enseguida, este lo palpó[237]. Dejó pasar un rato, y le examinó los pies y las piernas. Luego le apretó fuertemente un pie y

---

Es decir: Apolodoro había sido el único que no logró contener ınto durante la conversación previa. Ya al comienzo se había mado que Apolodoro fue, entre todos los presentes, el que más ıltades tuvo para mantener la compostura (cf. 59a-b).

Véase nota complementaria p. 260.

Rowe (1993) p. 295 *ad* 117e6-7 da a la expresión empleada en cto (*ephaptómenos autoû*) un sentido diferente, que implica que el onario ayudaba a Sócrates a reclinarse y calmarse. Se trataría, l caso, de una referencia elegante a la presencia de efectos más os, incluidas, probablemente, las convulsiones. Véase también 1973) p. 27.

le preguntó si sentía. Sócrates dijo que no. Después hizo lo mismo con los muslos, y, subiendo de este modo, nos mostraba que se iba enfriando y poniendo rígido, mientras él mismo seguía palpándolo. Y dijo que ni bien <el efecto> llegara al corazón, <Sócrates> se marcharía. Y era ya casi la zona del vientre la que se estaba enfriando, cuando <Sócrates>, que se había cubierto <el rostro>, se descubrió y pronunció las que fueron sus últimas palabras:

–Critón –dijo–, le debemos un gallo a Asclepio. Haz la ofrenda, y no te olvides[238].

–Así será –dijo Critón–. Pero mira si hay algo más que quieras decirme.

Pero a esta pregunta ya no respondió nada, y, transcurrido un breve tiempo, se estremeció. Entonces, el hombre lo descubrió. Tenía los ojos fijos. Critón lo contempló, y le cerró la boca y los ojos.

Así fue, Equécrates, el fin de nuestro compañero, un hombre que, según diríamos nosotros, fue el más sobresaliente

---

238. Asclepio es hijo de Apolo y Corónide, la hija del rey tesalio Flegias. Es un héroe al que se asignaba también la función de patrono de la medicina, arte que había aprendido del famoso centauro Quirón. La ofrenda de un gallo a Asclepio por parte de Sócrates ha dado lugar a una amplia discusión acerca de su preciso significado. La interpretación más natural es la que señala que, de este modo, Sócrates está dando a entender que con la muerte quedará definitivamente sanado de los males propios de la existencia corpórea. Contra esta línea de interpretación se ha objetado, en ocasiones, que sería incompatible con el hecho de que en *Fedón* la vida terrena no es descripta, sin más, como una enfermedad. Con todo, no parece razonable extremar tanto las cosas. No hay nada de extraño, en efecto, en suponer, a la luz de todo lo que se ha dicho previamente en el diálogo, que la liberación de males que, a juicio de Sócrates, le llegará enseguida con la muerte pueda ser descripta, en este preciso contexto, como una definitiva sanación de todas las enfermedades. Véase Rowe (1993) p. 295 *ad* 118a7-8.

de cuantos entonces conocimos, pero que fue también, en cualquier caso, el más sabio y el más justo[230].

Como señala Burnet (1911) p. 147 *ad* 118a17, seguido por Rowe 3) p. 296 *ad loc.*, la finalidad de la segunda parte de la sentencia iste en no restringir el alcance de la comparación al ámbito de las onas conocidas por Fedón y sus compañeros.

Notas complementarias

p. 4, nota 1

El término griego *phármakon* tiene la significación general de «droga» o «poción», y se emplea tanto en el sentido de «veneno» como en el de «remedio». Hay intérpretes que ven en el empleo del término, con su característica ambivalencia, un recurso deliberado por parte de Platón para aludir a la cuestión central en torno a la cual gira todo el diálogo: la de si la muerte ha de verse como un mal o como un bien y como una liberación o cura (cf. p. ej. Dixsaut [1991] p. 201, nota 2). Si bien en el texto del *Fedón* nunca se menciona específicamente el veneno empleado en la ejecución, todo indica que se trató de la cicuta, que era la droga habitualmente empleada en estos casos. Con todo, la narración de la muerte de Sócrates en la escena final de 116a-118a no se corresponde con el modo en que las fuentes antiguas y también los especialistas modernos describen la acción de dicho veneno. Véase también arriba análisis de la sección 115b1-118a17, p. 208 s.

p. 4, nota 3

Loriaux (1969-75) I p. 17 s., señala con razón que la expresión *týche tis* («una coincidencia») empleada en 58a6 y retomada en la misma línea por *étychen*, sin implicar necesariamente la referencia a una intervención divina, tampoco la excluye de plano. Y, de hecho, muy poco después Fedón afirma que Sócrates parecía gozar de una suerte de dispensa divina, en el momento de enfrentar la muerte (cf. 58e5-6). Aunque Rowe (1993) p. 109 *ad* 58a6 se muestra escéptico, tomados en conjunto, ambos pasajes pueden querer sugerir que lo que *prima facie* aparecía como una simple coincidencia, esto es, la partida del navío a Delos y el retraso de la ejecución, podía verse también, desde una perspectiva más amplia, como el resultado de una probable intervención divina. Téngase en cuenta que el dios en honor del cual se realizaba la procesión a Delos no es otro que Apolo, es decir, el mismo que es presentado en *Apología* como aquel que, a través de su oráculo, había encargado a Sócrates la peculiar misión de indagar a los hombres para comprobar si eran efectivamente sabios (véase *Apología* 28a-34b). Y, de hecho, en *Fedón* 61a el propio Sócrates señala expresamente que es la fiesta del dios Apolo la que ha impedido que muera inmediatamente después del juicio. Vistas las cosas desde este ángulo, la situación resulta, por tanto, completamente paradójica: Sócrates, que no ha hecho sino prestar un servicio al dios Apolo con su tarea de indagación callejera, resulta, a consecuencia de ella, condenado a muerte por los atenienses, que cometen de este modo una injusticia no sólo contra Sócrates mismo, sino también contra el propio dios, que

ha manifestado su voluntad a través de su oráculo. Sin embargo, una vez concluido el proceso judicial, la ejecución de la injusta condena se ve demorada precisamente por el hecho de que los atenienses están preparando en ese mismo momento una procesión para dar gracias a Apolo, y desean mantener la ciudad en estado de pureza mientras dure la acción de gracias. Todo indica, pues, que en la composición de la escena Platón explota magistralmente el enorme potencial de ironía trágica que la situación narrada encierra.

P. 10, NOTA 8

La referencia a la *esperanza* de que a los buenos les está reservado algo mejor tras la muerte había sido articulada ya, de un modo comparable, en la alocución final que Sócrates dirige en *Apología* a quienes votaron por su absolución, tras darse a conocer la imposición de la pena de muerte por parte de la mayoría de los jueces (cf. 40a-42a; véase el análisis en Vigo [2003] p. 96 s.). El argumento desarrollado en ese pasaje apunta a mostrar dos tesis fundamentales, a saber: 1) que la muerte no puede ser nunca un mal para el justo, y 2) que, bajo ciertas asunciones, *puede* incluso ser vista como un bien. Como fundamento de 1) Sócrates alega que si no hay vida *post mortem*, de todos modos la muerte no puede ser vista como un mal, sino, más bien, como un estado neutro de ausencia de conciencia, e incluso, en tal calidad, como un cierto bien, por constituir una liberación de los pesares de la vida. A su vez, como fundamento de 2), además del argumento referido al carácter de liberación de los pesares de la vida propio de la muerte, Sócrates remite también a la ya mencionada esperanza de la existencia de una retribución *post mortem* para los méritos alcanzados en vida por quien ha sido justo. Lo único que queda excluido de antemano es, pues, la posibilidad de que al justo le espere tras la muerte algo peor que lo que ha debido sufrir en vida, ya que eso pondría en cuestión, sin más, la existencia, asumida por Sócrates, de un orden racional en el universo, al que incluso la voluntad de los dioses debe sujetarse (para el papel de esta suposición básica en la ética de Sócrates y en su crítica a la presentación tradicional de los dioses olímpicos, véase Gómez Lobo [1998] p. 79-84). En todo caso, tanto en el pasaje comentado de *Apología* como en el presente pasaje de *Fedón*, que a todas luces retoma la posición presentada en aquel, Sócrates distingue claramente entre aquello que cree *saber* a ciencia cierta (*i. e.* que la muerte no puede significar un mal para el justo) y aquello sobre lo cual tiene tan sólo determinadas *esperanzas*, aunque razonablemente bien fundadas (*i. e.* que al justo le aguarda un destino mejor tras la muerte). El mito escatológico que Sócrates expone en la sección final del *Fedón*, inmediatamente a continuación del último argumento en favor de la

inmortalidad del alma (cf. 107c1-115a8), viene, pues, a desarrollar de modo más concreto el contenido de tales esperanzas bien fundadas, que explican el modo no sólo sereno, sino también *confiado* con que Sócrates enfrenta su propia muerte.

P. 12, NOTA 12

El empleo en 60b4 de la formulación restrictiva «lo que los hombres llaman placentero», en lugar de «lo placentero» sin más, se explica por el hecho de que el tipo de caso que aquí se está describiendo no corresponde al de un placer puro o genuino, que se disfruta, como tal, por sí mismo, sino, más bien, al caso de una sensación que resulta placentera sólo por contraste con una sensación dolorosa precedente o bien subsiguiente, pero que, considerada por sí misma, puede ser simplemente neutra, y no realmente placentera. Este parece ser justamente el sentido de la aclaración introducida poco después, según la cual, al quedar liberada la pierna de la sensación de dolor producida por los grilletes, a Sócrates *parece* sobrevenirle una sensación de placer (cf. 60c6-7). Como indica Gallop (1975) p. 76 *ad* 60b1-c7, la distinción entre placeres genuinos y no-genuinos o sólo aparentes aquí introducida parece constituir el germen de la posición más elaborada que Platón presenta en textos posteriores como *República* IX 583b-585a, *Filebo* 31d-32b y *Timeo* 64c-65a. A diferencia de lo que ocurre con el caso del placer aparente, la referencia a «lo que parece ser su contrario: lo doloroso» en 64b5 no implica necesariamente una distinción análoga entre dolores genuinos y no-genuinos o solo aparentes, lo cual, como indica Rowe (1993) p. 119 *ad loc.*, se vería refirmado por la ausencia de dicha distinción también en *República* IX 584e-585a.

P. 13, NOTA 15

Como la mayoría de los intérpretes (Bluck, Loriaux, Gallop, Rowe, Dixsaut, etc.), entiendo que el participio *entéinas* en 60d1 debe ser leído como una referencia a la acción de poner en verso textos originalmente escritos en prosa, y no a la acción de musicalizar en sentido estricto (así, p. ej., Burnet y Eggers Lan). Sin embargo, los usos platónicos del verbo *entéino* podrían dar lugar, en principio, a ambas interpretaciones (véase Dixsaut [1991] p. 206, nota 40). Los textos versificados por Sócrates son fábulas de Esopo y un Himno a Apolo, respecto del cual la autoría no queda del todo clara. Sin embargo, como indica Dixsaut, habría que suponer que se trata de una composición del propio Sócrates, ya que un himno se escribe originalmente en verso, y no podría ser nuevamente versificado (véase también Rowe [1993] p. 120 *ad loc.*). Esta interpretación del pasaje afecta necesariamente la interpretación del sentido de la orden de componer música recibida por Sócrates en sueños, tal

como se la menciona en 60e6-7, la cual debe ser entendida en un sentido amplio: en la medida en que comporta ritmo, la poesía griega (y latina) es ya, como tal, canto y, por lo mismo, música. Y, en un sentido más amplio aún, la palabra griega *mousikḗ* remite incluso a todo arte, en la medida en que está patrocinado por las musas. Es precisamente el juego con la alternancia entre el sentido estrecho y los sentidos más amplios del término lo que le permite a Sócrates preguntarse si acaso la filosofía misma no es la más grande forma de música (cf. 61a3-4).

P. 14, NOTA 17

Burnet (1911) p. 17 *ad* 61a3 ve en la caracterización de la filosofía como «la más grande música» una doctrina «distintivamente pitagórica». Pero su juicio se basa en testimonios, o bien del propio Platón (p. ej. *República* VIII 548b8; *Leyes* III 689d6), o bien de fuentes aún más tardías, como Aristoxeno de Tarento, el discípulo de Aristóteles, quien asevera que los pitagóricos presentaban a la música como una purificación del alma, tal como la medicina es purificación del cuerpo (cf. 58 D 1 DK, t. I p. 468, 19-21): tal sería, a su vez, la base de la asociación platónica de la música con la filosofía, pues también esta tiene, a juicio de Platón, un carácter terapéutico respecto del alma. Sin embargo, esta especulación se apoya en una base textual exigua, que, además, no retrocede más allá del propio Platón, lo cual hace altamente dudoso el juicio de Burnet sobre el carácter genuinamente pitagórico de la concepción de la filosofía aquí referida. Por el contrario, la asociación entre filosofía y música, en la peculiar forma en que está presentada en el texto, podría muy bien constituir un desarrollo originalmente platónico (véase Eggers Lan [1971] p. 88, nota 20; Dixsaut [1991] p. 206 nota 44). Para una discusión de conjunto del papel de la teoría musical en la tradición pitagórica, véase Burkert (1972) cap. V.

P. 15, NOTA 18

Como indica Rowe (1993) p. 123 *ad* 61c6, mientras que Simias parece dispuesto aceptar que Eveno es un filósofo o un amante de la sabiduría, en el sentido amplio del término, la reacción de Sócrates da a entender, en cambio, que es dudoso que pueda ser considerado un genuino filósofo, si su actitud ante la muerte es del tipo que sugiere la sorpresa de Simias ante la recomendación de Sócrates de que Eveno debería seguirlo cuanto antes. La argumentación que Sócrates desarrolla posteriormente (63e-69e) enfatiza el aspecto referido a la adecuada disposición ante la muerte, como rasgo definitorio de la actitud del genuino filósofo. Por su parte, Ebert (2004) p. 113 nota 30 opina que no hay ningún aspecto de ironía en el texto que haga poner en duda la reputación de Eveno como filósofo.

P. 15, NOTA 19

La sentencia da a entender que existe una actitud general de condena al suicidio, como algo que no resulta lícito (*themitón*) por atentar contra cierto orden natural de cosas. Esta es la idea que expresa la palabra *thémis* («justicia»), que al igual que el término *díke*, prácticamente sinónimo, remite habitualmente a un orden normativo de carácter cósmico, que es, como tal, previo a toda fijación o disposición humana, por oposición al orden propio de la ley o la convención de origen propiamente humano (*nómos*). Así entendido, el punto se conectaría, como sugiere Rowe (1993) p. 123 *ad* 61c10, con la temática tradicional de las así llamadas «leyes no escritas» (*agrapta nómima*) (cf. Sófocles, *Antígona* 454 s.; para la distinción entre leyes escritas y no escritas, véase Aristóteles, *Retórica* I 13, 1373b4-24, donde se cita el mencionado pasaje de Sófocles). Sin embargo, las fuentes literarias de la época clásica muestran que un rechazo irrestricto del suicidio en toda circunstancia no formó parte de la moral popular griega, ni fue tampoco avalado por la mayoría de los pensadores y filósofos. Todo indica, más bien, que el suicidio, que *prima facie* era tenido naturalmente por algo que nadie desearía por sí mismo, era visto, al mismo tiempo, como una salida comprensible e, incluso, forzosa, en determinadas circunstancias particularmente vergonzosas o dolorosas, que resultan, como tales, inevitables (cf. Dover [1974] p. 168 s.). Incluso el propio Platón, como hace notar ya Archer Hind (1894) p. 9 *ad loc.*, no lo desaprueba en todos los casos, sino que parece admitirlo en casos muy especiales, como el de determinadas enfermedades incurables (cf. *Leyes* IX 854c, 873c-d). Por lo mismo, hay quien piensa que la referencia en el pasaje de *Fedón* 61c10, introducida por la ambigua expresión «dicen», alude no tanto a la moral popular griega en general, sino, más bien, a contextos de creencia mucho más específicos, más concretamente, a los propios de la tradiciones órfica y pitagórica (cf. Zehnpfenning [1991] p. 13 nota 33).

P. 16, NOTA 21

Como señala Rowe (1993) p. 124 *ad* 61d9, la referencia al hecho de hablar meramente de oídas por parte de Sócrates constituye un recurso intencionado de Platón, si se piensa que buena parte de lo que se va a decir a continuación configura un desarrollo argumentativo original. Rowe piensa que el objetivo del recurso al supuesto saber de oídas sería el de introducir doctrinas nuevas por medio de Sócrates, pero sin verse obligado a atribuirle a él mismo la autoría. Y, por cierto, lo esencial de lo que se dice a continuación es de cosecha estrictamente platónica. Por otro lado, la réplica de Sócrates también encierra un aspecto de crítica a la actitud reticente de parte de Cebes a explicar lo que ha oído de Filolao: al igual que Cebes, Sócrates habla de oídas

sobre el asunto, pero eso no le impide decir lo que tuvo ocasión de oír. El alcance de este reproche implícito a Cebes puede consistir en enfatizar que el hecho de saber algo meramente de oídas no excluye, sin más, la posibilidad de reconstruir su contenido básico y, sobre esa base, de tomar posición, de modo crítico y reflexivo, respecto de él.

P. 16, NOTA 22

La conjunción de las expresiones «indagar» (*diaskopeîn*) y «urdir algún relato» (*mythologeîn*) crea intencionadamente una cierta tensión, que apunta a la contraposición entre el examen dialéctico propio de la filosofía, por un lado, y el recurso a la narración de tipo mítico, por el otro. La tensión productiva entre estos dos tipos de abordaje es característica de la filosofía platónica, dentro de la cual ambos aparecen, más bien, como complementarios, y no como excluyentes: Platón apela al mito justamente allí donde la argumentación filosófica alcanza un punto más allá del cual ya no puede proseguir por sí sola. Esto vale especialmente para temas como el origen del orden cósmico (véase *Timeo* 27c-29d) y el destino del alma tras la muerte (cf. esp. *Gorgias* 523a-526d; *República* X 614b-621b; *Fedro* 245b-249d). También en el caso del *Fedón* la situación es comparable, ya que, una vez finalizado el intento de establecer por medio de argumentación la inmortalidad del alma, la temática relativa a lo que le espera al alma tras la muerte es abordada en la forma de un mito escatológico (cf. 107c-115a) (sobre los mitos platónicos en torno al destino ulterior del alma y el juicio *post mortem* véase p. ej. Alt [1982/83]; Annas [1982]). Contra lo que sugieren Eggers Lan (1971) p. 93 y García Gual (1986) p. 34, la expresión *apodemía* en 61e2 no se refiere al viaje hacia el más allá, sino, más bien, al desconocido lugar al que el alma llega como destino final. Como señala Rowe (1993) p. 125 *ad loc.*, el cambio del adverbio dinámico *ekeîse* («hacia allá») en 61e1 al adverbio estático *ekeî* en 61e2 refuerza el correspondiente cambio de significado entre *apodemeîn* («emigrar») y *apodemía* (aquí: «lugar de exilio», y no «viaje», «exilio», «visita»). Véase también Burnet (1911) p. 19 *ad loc.*

P. 16, NOTA 25

Ya en 61d8 Cebes afirma que no ha oído «nada claro» (o, tal vez, «nada seguro» o «preciso»: *oudèn saphés*) sobre la prohibición del suicidio. Lo mismo se reitera en 61e8-9, pero el contexto deja en claro esta vez que lo que Cebes echa de menos no es mayor claridad en la posición misma fijada por Filolao respecto del suicidio, sino, más bien, una explicación de las razones en las que ella se basa. Dicho de otro modo: Cebes reclama una justificación de la prohibición del suicidio, y eso es precisamente lo que va a intentar ofrecerle Sócrates por medio de los

argumentos que desarrollará a continuación. Siguiendo la sugerencia de comentadores antiguos como Olimpiodoro, *In Phaedonem ad* 61d, algunos intérpretes ponen en conexión la aludida falta de claridad en la posición de Filolao con la regla pitagórica del secreto, en virtud de la cual se acostumbraba a hablar de modo enigmático frente al público, en general, y se reservaba la explicación del sentido profundo de determinadas doctrinas o preceptos tan sólo al círculo de los iniciados (véase p. ej. Dixsaut [1991] p. 208 nota 50). Poco más adelante (cf. 62b2-3) Sócrates hace efectivamente una referencia expresa a determinadas doctrinas secretas. Pero no parece aconsejable leer la alusión a la poca claridad de la posición de Filolao en el presente pasaje, de modo retrospectivo, a la luz de dicha referencia.

P. 17, NOTA 26

Las sentencias contenidas en 62a2-7, en las cuales Sócrates intenta resumir el problema de fondo que subyace a la objeción de Cebes, presentan grandes dificultades de interpretación, tanto en el plano gramatical como en el plano estrictamente lógico (para un resumen de las principales posiciones en la discusión acerca de la correcta lectura del texto, cf. Loriaux [1969-75] I p. 50-59 *ad loc.*; véase también Gallop [1975] p. 79-83 *ad loc.*). La traducción ofrecida sigue el texto de Stracham y se corresponde, en general, con la interpretación ofrecida por Rowe (1993) p. 126 s. *ad loc.*; véase también Burnet (1911) p. 61 *ad loc.*; Bostock (1986) p. 16 ss. Para comprender adecuadamente el sentido general del pasaje, hay que tener presente que Sócrates no está explicando aquí su propia posición, sino que se limita, más bien, a reconstruir de un modo más preciso el sentido de la objeción presentada anteriormente. Esto implica que Sócrates no necesariamente asume la verdad de las premisas a las que acude para dar cuenta de la posición esbozada por Cebes (para un ejemplo en contrario, véase Dixsaut [1991] p. 208 nota 54, quien interpreta el pasaje como si Sócrates estuviera retomando en él su propia tesis de que para el filósofo es siempre mejor estar muerto que vivir). Si la interpretación gramatical ofrecida en el texto es correcta, la objeción de Cebes queda reconstruida aquí como un argumento que apunta a mostrar que la prohibición *irrestricta* del suicidio conduce necesariamente a un dilema, cuando se intenta justificarla, ya que habrá que asumir: o bien 1) que nunca es mejor estar muerto que estar vivo, o bien 2) que en aquellos casos en los que estar muerto es efectivamente mejor para el agente este no podrá procurarse por sí mismo el bien (relativo) de la propia muerte, sino que deberá esperar a que se lo procure alguien diferente. Ninguna de las dos asunciones parece plausible, sino que ambas son, por diferentes razones, motivo de asombro. Respecto de 1), hay, sin

duda, fuertes razones para sostener que existen circunstancias extremas en las cuales estar muerto es indudablemente mejor que continuar viviendo. Respecto de 2), resulta, en principio, difícil de comprender la razón por la cual un agente para quien estar muerto resultara mejor que continuar viviendo, y que estuviera, además, en condiciones de quitarse la vida por su propia mano, no tuviera, sin embargo, derecho a procurarse por sí mismo un bien que está en su poder alcanzar.

P. 17, NOTA 29

La referencia de Sócrates a «ciertas doctrinas secretas» (*apórreta*) puede remitir a los misterios órficos (cf. Eurípides, *Resos* 943) o bien a las creencias iniciáticas de los pitagóricos. Por lo demás, ambas tradiciones están estrechamente vinculadas en diversos aspectos (para las relaciones entre orfismo y pitagorismo, véase Burkert [1985] p. 296-304). En *Cratilo* 400c se atribuye a los seguidores de Orfeo (*hoi amphì Orphéa*) la idea de que el cuerpo es una suerte de prisión (*desmoterion*), y en *Fedón* el propio Sócrates, como enfatiza acertadamente Rowe (1993) p. 128 *ad* 62b3-5, hace uso de una comparación semejante (cf. 67d1-2, 81e2, 92a1). Por otro lado, en *Gorgias* 493a Sócrates declara haber oído decir a los sabios que nuestra vida presente equivale, en realidad, a estar muerto, y que el cuerpo (*sôma*) es la tumba (*sêma*) del alma (cf. también *Crátilo* 40c). Se piensa, en general, que esta concepción del cuerpo como tumba del alma –que, contra lo que suele hacerse erróneamente, no debe identificarse, sin más, con su caracterización como prisión– podría reconocer un origen específicamente pitagórico, y no órfico, aunque alguna fuente tardía atribuye una idea semejante también a Heráclito (cf. Sexto Empírico, *Pyrr. Hyp*. III 230; véase también Heráclito 22 B 62 y 22 B 88 DK, y el comentario en Dodds [1959] p. 300. *ad* 492e10-11 y 493a2-3). Como quiera que fuere, la situación en el presente contexto de *Fedón* es diferente. En efecto, Platón escoge aquí (cf. 62b3-4) la palabra *phroura*, cuya significación es menos definida, ya que puede querer decir tanto «prisión» (cf. p. ej. *Gorgias* 525a) como también «puesto de guardia» (cf., p. ej., *Leyes* 762c), donde el núcleo común de significación alude al hecho de que se trata de un lugar puesto bajo custodia, del cual no se debe poder escapar ni tampoco desertar (cf. Dixsaut [1991] p. 209 nota 57). Probablemente, la elección del término apunta precisamente a explotar la ambivalencia entre el significado de lugar de encierro no voluntario y el de puesto asignado que no se debe abandonar por propia decisión: la vida actual puede –y, tal vez, debe– verse como una suerte de condena en presidio para el alma, que se encuentra recluida en los límites que le impone el cuerpo; pero no menos cierto es que tal es el puesto que nos ha sido asignado a los mortales, y que no debemos abandonar por propia decisión. Y, de

hecho, en el contexto de *Fedón*, tras introducir la idea de que estamos en una prisión de la que no debemos fugarnos, el propio Sócrates pasa de inmediato a enfatizar el hecho de que son los dioses quienes cuidan de nosotros y nos tienen por sus posesiones (cf. 62b6-9). Por todo esto, he optado por la traducción «recinto de vigilancia», que mantiene, en buena medida, la ambivalencia del original, y permite así ambas interpretaciones, tanto la que enfatiza el aspecto negativo de reclusión o confinamiento, como la que recalca el aspecto positivo de estar destinado a un determinado puesto por un poder superior, según se entienda la noción de vigilancia en sentido activo o pasivo, respectivamente. Aunque en un contexto distinto, y con un alcance ciertamente diferente, la idea de que uno no debe abandonar el puesto que la divinidad le ha asignado, por duras que sean las adversidades que haya que soportar, juega un papel importante también en la argumentación que Sócrates desarrolla en *Apología* (cf. 28d-29b; para la inserción de esta idea en el conjunto de la concepción ética elaborada por Sócrates, véase Gómez Lobo [1998] p. 77 s.). Por último, también en el *Critón* Sócrates da razones que justifican su decisión de no abandonar por propia iniciativa la prisión en la que ha sido confinado, como consecuencia de un proceso judicial que, aunque tremendamente injusto en su resultado, era, sin embargo, legítimo, por cuanto había sido realizado de acuerdo con lo que estipulaban las leyes atenienses, cuya vigencia el mismo Sócrates había aceptado voluntariamente (cf. 49e-54d, con los análisis de Gómez Lobo [1998a] p. 47-51, 55 s., 60). En atención a estas conexiones, puede decirse, pues, que los tres diálogos apuntan, desde diferentes ángulos, a una y la misma idea básica, que da cuenta de la necesidad de asumir las condiciones propias del puesto o la situación que a uno le corresponde asumir por mandato divino o legal, independientemente de las consecuencias dolorosas que ello pudiera acarrear.

P. 20, NOTA 33

Rowe (1993) p. 132 *ad* 63b8 piensa que la respuesta de Sócrates difícilmente provee una réplica adecuada a la objeción de Simias relativa a la aparente impasibilidad con que Sócrates enfrenta el hecho de tener que abandonar a sus amigos y también dejar de estar al cuidado de los dioses, de quienes, según su propio argumento, sería una posesión. Pero Sócrates presenta la situación como la de tener que dejar de lado bienes menores para adquirir otros mayores, ya que enfatiza el hecho de que espera llegar a estar en compañía de otros amos divinos y de otras buenas personas. A ello se agrega que la separación que produce la muerte resulta, tarde o temprano, inevitable, y que un hombre que ya ha llegado a los setenta años no debe comportarse frente al hecho de

la muerte como un joven inmaduro, ya que lo mejor para él es quedar liberado de los pesares de la vida (cf. *Apología* 41d). Por último, debe tenerse en cuenta que la separación de sus amigos será necesariamente, en opinión de Sócrates, sólo transitoria, ya que también ellos han de morir y se podrán reencontrar con él en el dominio de Hades, hacia el cual Sócrates se encamina ahora. En todo caso, y en esto Rowe parece tener razón, el interés constante de Platón en la pintura que hace de Sócrates en el momento de su muerte consiste en enfatizar el hecho de que su actitud emocional está, en todo momento, en perfecta armonía con sus convicciones racionales.

P. 20, NOTA 34

El pasaje presenta un caso paradigmático del recurso consciente al anacoluto (*i.e.* la interrupción del orden sintáctico), con fines netamente expresivos. Sócrates comienza como si fuera afirmar de plano su esperanza de encontrarse en el más allá con buenas personas, para inmediatamente restringir el alcance de dicha esperanza, al declarar que prefiere no afirmar de plano tal cosa. Luego, en un segundo momento, retoma la afirmación enfática del comienzo, pero esta vez para referirla al hecho de que espera encontrarse tras la muerte con dioses que serán muy buenos amos. Aunque la estructura sintáctica presenta, tras la sentencia de apertura, una clara interrupción del orden esperado, la sentencia completa constituye un ejemplo casi perfecto de estructura en quiasma (AB : BA) (para la sintaxis, véase Loriaux [1969-75] I p. 71 s. *ad loc.*; Rowe [1993] p. 132 *ad* 63b8-9). Con respecto a la restricción relativa al tipo de personas con el que Sócrates espera encontrarse en la región de Hades, vale la pena recordar que también en *Apología* Sócrates distingue, entre las personas que espera encontrar tras la muerte, aquellas que han sido ejemplo de justicia y sabiduría, por un lado, y aquellas que Sócrates desearía poner a prueba para comprobar si realmente son sabias, por el otro. Como ejemplos de la segunda clase se menciona a personajes como Odiseo, Sísifo y Agamenón (cf. 40e-41c).

P. 20, NOTA 35

Ya en Homero está documentada la creencia de que tras la muerte hay algún tipo de persistencia del individuo en el dominio de Hades, aunque de tipo espectral y sombrío (cf. *Ilíada* XXIII 103; *Odisea* XI). En cambio, la idea de la existencia de una retribución *post mortem* al mérito o demérito moral no puede rastrearse hasta la religión homérica tradicional, donde, al parecer, sólo los casos extremos de maldad criminal o sacrílega, como los de Tántalo, Sísifo e Ixión, reciben un correspondiente castigo. En general, la muerte misma era vista ya como

lo suficientemente terrible, como para constituir por sí sola una suerte de castigo. Por otro lado, sólo muy pocos elegidos, tales como Aquiles y Menelao, recibían el privilegio de ser raptados en vida y conducidos a las «Islas de los Bienaventurados», y ello no necesariamente por razones vinculadas con sus merecimientos morales. Así, p. ej., Menelao parece haber sido salvado simplemente por haber tomado como esposa a una hija de Zeus (cf. Homero, *Odisea* IV 561-564; Hesiodo, *Trabajos y días* 166-171). Para estos aspectos de la religión homérica tradicional, véase el clásico tratamiento en Rohde (1894) caps. I-II, que, más allá de haber quedado superado en varios aspectos, contiene todavía elementos de gran valor; una excelente presentación sintética de la temática vinculada con la muerte y la vida *post mortem* en la religión griega se encuentra en Burkert (1985) cap. IV. Como quiera que fuere, no se trata en estos casos de una visión que corresponda a lo que habitualmente se entiende bajo la representación general del juicio y la retribución post mórtem, en conexión con la idea del mérito moral. Según algunas fuentes antiguas, una cierta versión de dicha concepción, que aparece vinculada también con la creencia en la transmigración del alma, habría aparecido por primera vez en Grecia en el seno de las tradiciones órfica y pitagórica. Para la creencias órficas acerca del destino del alma y la retribución *post mortem*, véase Guthrie (1966) cap. V; cf. también Burkert (1985) p. 290-304. Una amplia reconstrucción de la concepción pitagórica de la reencarnación se encuentra en Burkert (1972) p. 120-165.

P. 24, NOTA 38

La réplica de Simias tiene un alcance claramente irónico. Sócrates ha dicho previamente que el resto de la gente, incluidos, probablemente, también los demás filósofos, no comprende que la filosofía, rectamente asumida, no constituye sino una preparación para la muerte. Simias responde entonces que la mayoría de la gente, incluidos los tebanos, estaría muy de acuerdo en que los que filosofan están verdaderamente prestos a morir, de modo que no es cierto que ellos no hayan advertido, de algún modo, que los filósofos realmente merecen la muerte. Obviamente, la ironía se basa en tomar la expresión «estar prestos a morir» en un sentido diferente del que sugería la caracterización de la filosofía como preparación o ejercitación para la muerte dada por Sócrates, lo que influye, a su vez, sobre el sentido dado a la noción de «merecer la muerte», la cual adquiere así el carácter de una referencia indirecta al castigo merecido por filosofar y, con ello, también de alusión velada al caso del propio Sócrates. En la respuesta que sigue inmediatamente, Sócrates se hace cargo de modo expreso de tales alusiones, al desenmascarar la ambigüedad en la que se basa la ironía de Simias. Lo que

el resto de la gente no ha comprendido es el genuino sentido en que se debe decir que los filósofos están, como tales, prestos a la muerte y son dignos de ella, ni tampoco el tipo de muerte del que se trata en este caso, que no puede ser nunca el de una condena: quien condena a muerte a otro no lo hace con la intención de otorgarle un bien, sino, más bien, en la convicción de que la muerte es el peor de los males, de modo que si de hecho produce un beneficio al condenado, lo hace tan solo de un modo involuntario y accidental, que, desde el punto de vista moral, resulta incluso reprochable (cf. *Apología* 41d-e). Como muestra la discusión en el *Gorgias*, aunque nunca es deseado por sí mismo, cuando es merecido, el castigo constituye un cierto bien, ya que lo peor para quien comete injusticia es quedar impune (cf. 466a-474b; para un análisis detallado de los argumentos desarrollados en el texto véase Irwin [1979] p. 137 ss.). Sin embargo, por su propia naturaleza, el castigo sólo puede tener lugar a través de la administración de cosas que, por sí mismas, son dolorosas, es decir, no deseadas (cf. 476e-477a). Si el castigo puede y, cuando es merecido, debe ser considerado un bien, no lo será, pues, por sí mismo, sino tan sólo como medio de índole pedagógica, destinado a permitir que, a través de la correspondiente experiencia de contraste, el sujeto que ha cometido injusticia pueda superar el autoengaño que lo lleva a tomar por bueno lo que es un mal para su propia alma, y logre así, en el futuro, orientar su conducta hacia su propio bien real (para esta justificación pedagógica del castigo en el *Gorgias*, véase Vigo [2000] p. 534 ss.). En el caso de la pena de muerte se plantea, sin embargo, la dificultad de que dicho castigo no parece poder cumplir una función pedagógica comparable, al menos, respecto del mismo sujeto que recibe dicho castigo. Para una discusión extensiva de las diversas consideraciones de Platón en torno a la naturaleza y la justificación del castigo, en general, véase Mackenzie (1981) cap. 11.

P. 27, NOTA 41

Rowe (1993) p. 139 s. *ad* 65b10-11 piensa que el argumento dado en el texto no sustenta la exagerada conclusión de que los sentidos *siempre* nos engañan, la cual debería verse, más bien, como una hipérbole poética. Y ve una confirmación de ello en el hecho de que el posterior argumento acerca de la reminiscencia concede un papel más positivo, aunque modesto, a la percepción en la adquisición de conocimiento (cf. 74b4-6). También Bostock (1986) p. 26 considera insuficiente el argumento, dado que, aunque lograra establecer que la percepción no nos informa nada relevante o interesante, no explicaría por qué no se podría *partir* de ella para hallar genuino conocimiento a través de la indagación intelectual. Hay que reparar, sin embargo, en el hecho de

que Platón no dice, sin más, que los sentidos siempre nos engañan en la información que proporcionan. El punto de la crítica a los sentidos parece ser doble, a saber: a) los sentidos muchas veces nos inducen a engaño, en el sentido preciso de que la información que presentan no resulta confiable para basar en ella juicios o inferencias, como ocurre, p. ej., en los casos de las así llamadas ilusiones ópticas; b) aun en los casos en que los sentidos nos informan algo verdadero, se trata siempre de verdades contingentes y carentes, como tales, de mayor seguridad, por estar referidas a lo que cambia permanentemente. Ambos aspectos juegan un papel importante en los diferentes contextos en los cuales Platón examina el verdadero alcance cognitivo de las percepciones sensibles (véase p. ej. *Fedón* 65c-66a, 79c, 83a, 99e; *Protágoras* 356c-357a; *República* 602c-e; etc.). Esto concuerda bastante bien con el hecho de que el texto platónico no habla, sin más, del engaño de los sentidos, en general, sino, más bien, del hecho de que ellos no pueden ser empleados como verdadero auxilio, allí donde se intenta *examinar* (*sképsis*) algún asunto. Como sugiere lo que se dice inmediatamente a continuación, el examen que permite llegar a la esencia de algo es, cuando menos, uno de los procesos de indagación intelectual que Sócrates tiene aquí en vista.

P. 28, NOTA 42

La expresión «esencia» traduce el término griego *ousía*, que, como el texto mismo aclara, está empleado aquí para designar «aquello que cada cosa precisamente es» (*hò tynchánei hékaston ón*). Un empleo semejante de la expresión *ousía* se encuentra en un diálogo tan temprano como *Eutifrón*, donde se establece una oposición entre lo que algo intrínsecamente es y aquello que meramente le acontece o le ocurre (*páthos*) (cf. 11a; para el empleo en este pasaje, véase las observaciones de Gómez Lobo [1996] p. 52 s; véase también Allen [1970] p. 44, 74 ss.). Posteriormente, en *Menón*, el término *ousía* es empleado, junto con el término *eîdos* («forma» o «idea»), para designar aquello en virtud de lo cual todas las cosas de una misma clase o especie (p. ej. los diferentes tipos de abejas) son designadas por medio de una denominación común (*v. gr.* «abeja»), que es también aquello hacia lo cual debe apuntar quien pretenda dar una definición adecuada de dicha clase o especie de cosa (cf. 72a-d; véase el análisis en Gómez Lobo [2004] p. 26 s., y también el comentario de Bluck [1964] p. 221 s. *ad* 72b1). En el caso particular de *Fedón*, el punto central del pasaje reside en el énfasis sobre el hecho de que tal esencia no puede ser captada por medio de la percepción sensible, sino sólo a través del tipo de examen que hace posible el puro pensamiento.

P. 29, NOTA 43

Contra lo que asume buena parte de los traductores, el verbo *phronein* no significa en 66c5 simplemente «pensar», sino, más bien, «pensar bien» o «adecuadamente», en el sentido de pensar y evaluar las cosas de un modo sensato y libre de perturbaciones procedentes de fuentes ajenas al pensamiento mismo. La expresión *tò legómenon* en 66c4, como señala Burnet (1911) p. 36 *ad loc.*, indicaría que el giro *oudè phronêsai engígnetai* tendría el carácter de una expresión de tipo popular o proverbial, que significaría aproximadamente «no tener ni siquiera la oportunidad de pensar». Sin embargo, ya Archer Hind (1894) p. 20, *ad loc.* hacía notar que Platón da un alcance peculiar y más profundo al giro, que toma de la lengua corriente. En cualquier caso, la referencia a las guerras, sublevaciones y contiendas, como originadas en las apetencias del cuerpo, confirma que el punto de fondo reside en la negativa influencia de los deseos corporales sobre la capacidad para evaluar adecuadamente situaciones de carácter eminentemente práctico, y no simplemente en la imposibilidad de pensar en abstracto.

P. 36, NOTA 53

Como explica Rowe (1993) p. 149 *ad* 69a9, la metáfora monetaria empleada por Sócrates no se basa en la idea de cambiar lo que es mayor por lo que es menor, ya que esto no se corresponde con el modo en que tienen lugar habitualmente las transacciones por medio de dinero. El punto es, más bien, que, al igual que el dinero, los placeres son intercambiados por bienes. La diferencia estriba, sin embargo, en el hecho de que, en el caso peculiar del placer, lo que se adquiere en el intercambio y aquello por medio de lo cual se lo adquiere es el mismo tipo de cosa, a saber: placeres. Esto explica la necesaria referencia al aspecto vinculado con la diferencia cuantitativa entre el placer mayor y el menor: se renuncia a un placer menor, para poder obtener uno mayor. Una complicación ulterior presenta la referencia a los dolores y los miedos como ejemplos no de bienes, sino de males que han de ser evitados, ya que, desde el punto de vista estrictamente cuantitativo, la comparación debe entenderse aquí en el sentido exactamente opuesto al que tenía en el caso del placer: se afronta un dolor o un miedo menor para evitar uno mayor. Con todo, la noción de intercambio empleada en el texto parece ser lo suficientemente amplia e indeterminada como para dar cabida a ambos tipos de caso.

P. 36, NOTA 54

El texto es gramaticalmente difícil, y ha dado lugar a múltiples intentos de explicación. Sigo en la traducción la interpretación general que ofrece Rowe (1993) p. 147 s. *ad* 69b1-3. Desde el punto de vista gra-

matical, el punto crucial es la reinterpretación del genitivo de precio *toútou* en b1 por medio del complemento sociativo *metà toúta*, que indica, como tal, compañía, y no precio, lo que implica leer el *kai* que vincula ambas expresiones en sentido epexegético, y no copulativo. Desde el punto de vista del contenido, el punto de fondo es, por tanto, el siguiente: la sabiduría no es aquello que debe entregarse a cambio, para obtener los bienes correspondientes a las demás virtudes, sino que, más bien, ocurre que esos otros bienes sólo resultan ser genuinos bienes, cuando van acompañados de sabiduría. Dicho de otro modo: las demás virtudes, tales como la moderación, la justicia y la valentía, sólo son genuinas virtudes, y no meros remedos aparentes, allí donde van asociadas a la sabiduría. Ahora bien, si esta lectura es correcta, se sigue que la señalada reinterpretación del complemento de precio en términos de un complemento sociativo en 69b1 marca, al mismo tiempo, el punto en el cual la metáfora del intercambio por medio de transacción monetaria introducida poco antes ya no puede ser aplicada de modo significativo: a diferencia de un placer (menor), que puede ser dado a cambio por otro placer (mayor), la sabiduría no puede ser entregada a cambio para obtener un bien diferente de ella misma, ya que los otros bienes sólo son genuinos bienes, allí donde van acompañados de sabiduría. Para una interpretación parcialmente diferente, basada en la distinción de dos tipos de intercambio, uno correcto y otro incorrecto, véase Dixsaut (1991) p. 221 notas 101 y 102.

P. 37, NOTA 56

El pasaje juega con la oposición entre la purificación (*kátharsis*), como un determinado estado, y el medio (o el rito) por el cual se la obtiene (*katharmós*) (cf. 69c1-3). Ya antes (cf. 66c-67b) se había establecido que la purificación del alma, que la libera del influjo perturbador que procede de los deseos y apetencias del cuerpo, constituye un requerimiento para la adquisición de la sabiduría. Pero ahora, como indica acertadamente Rowe (1993) p. 151 *ad* 69c1, la sabiduría es presentada, más bien, como el medio requerido para obtener la purificación del alma. Rowe cree, sin embargo, que no hay contradicción entre ambos pasajes, ya que en el primer caso el término «sabiduría» designaba un tipo de comprensión que resulta inaccesible al filósofo durante su vida, mientras que en el presente contexto el término tiene un alcance más modesto: designa simplemente la lúcida apreciación, realizada en la vida presente misma, de lo que es verdaderamente valioso, por oposición a lo que es sólo aparentemente valioso. Desde el punto de vista gramatical, es importante advertir que la expresión *tò alethès* en 69b8 debe ser tomada como adverbial (cf. Loriaux, Bluck, Gallop, Rowe, Frede, Eggers Lan), y no como el sujeto de la sentencia (Schleierma-

cher, Archer Hind, Burnet, Dixsaut, Vicaire, García Gual, etc.), lo cual produce una serie de innecesarias dificultades (véase Loriaux [1969-75] I p. 106 *ad loc.*). La construcción *tò d' alethès tó(i) ónti* al comienzo de la sentencia (69b8-c1) tiene, pues, carácter enfático.

P. 47, NOTA 61

Como hace notar acertadamente Rowe (1993) p. 153 *ad* 70b6, la formulación de Sócrates resulta aquí altamente significativa, ya que combina tanto una referencia a lo que sería un tratamiento expositivo de carácter más bien narrativo (*diamythologeîn*), como una referencia al examen de tipo crítico-argumentativo (*diaskopeîsthai*). A ello se agrega el hecho de que lo que se intentará dilucidar es la cuestión de si resulta razonable o verosímil (*eikós*) admitir que el alma continúa existiendo tras la muerte, y que, libre del impedimento del cuerpo, posee también la capacidad de conocer y acceder a la sabiduría. El énfasis en el carácter, a la vez que crítico-argumentativo, también evaluativo-conjetural, del tratamiento que se va a llevar adelante resulta decisivo para ponderar adecuadamente el alcance que tanto Sócrates como sus interlocutores pretenden otorgar a los argumentos en favor de la inmortalidad del alma que se desarrollarán a continuación.

P. 48, NOTA 64

Como hace notar Gallop (1975) p. 104 ss. *ad* 70c4-8, hay una importante ambigüedad en el empleo de la noción de «nacimiento» en el texto, ya que en ciertas ocasiones se la emplea con referencia a la persona como un todo (cf. 76a9-b1, 76e4, 76e7, 77a1, 77b1), y en otras ocasiones, en cambio, con referencia exclusivamente al alma (cf. 70c8-d2, 72a6-8). Todo indica que esta última es la formulación más precisa, a los fines que Sócrates se propone, ya que el punto de fondo es que el alma vuelve a nacer, al encarnarse en un cuerpo correspondiente a un individuo humano (cf. 73a1-2). La idea de la sucesiva reencarnación en diferentes cuerpos es retomada posteriormente (cf. 83d10-e1), así como también la idea conexa de que el alma está, de algún modo, apresada en el cuerpo (cf. 67d1-10, 82e2-7, 83d1-7, 84a5, 92a1). Una dificultad comparable afecta al empleo de las nociones de «morir» y «estar muerto», ya que pueden referirse o bien a la persona individual, como un todo, o bien exclusivamente al alma. Gallop señala con acierto que el principio según el cual lo que está muerto procede de lo que está vivo (cf. 71d10-11, 72a5-6), aunque indenegable en esa formulación, no alcanza por sí solo para probar la existencia *post mortem* de lo que está muerto, ya que en su significado habitual «muerte» significa precisamente que algo vivo «deja de existir». Como se ha hecho notar más arriba (cf. nota 39), es,

más bien, la introducción previa de la descripción de la muerte como abandono o separación del cuerpo por parte del alma (cf. 64c) lo que le permite a Sócrates proceder en su argumentación inicial. Pero es justamente dicha descripción la que queda cuestionada en su validez por la objeción que Cebes formula en 69e-70a. De resultar convincente el argumento que ahora desarrolla Sócrates, proveería, pues, una nueva base de sustentación a la caracterización de la muerte como abandono o separación del cuerpo por parte del alma, introducida previamente sin sustento argumental alguno.

P. 54, NOTA 67

Para entender correctamente el argumento, que es más complejo y oscuro de lo que parece a primera vista, es decisivo tomar en el sentido adecuado la referencia al hecho de que las cosas vivas se generan «a partir de las otras cosas» (*ek tôn állon*) en 72d1. El punto no puede ser que las cosas vivas se generan a partir de las cosas muertas, ya que esta es precisamente la posibilidad que se ha excluido por hipótesis en las líneas inmediatamente precedentes. Por el contrario, la expresión «las otras cosas» debe referir, más bien, justamente al caso de aquellas cosas que son *diferentes* de las que ya están muertas, y lo más plausible es entender que se trata de una referencia a los materiales inanimados presentes en el mundo mismo, que no han sido utilizados aún para dar lugar al nacimiento de algo vivo (cf. Verdenius [1958] p. 207 s. *ad loc.*, seguido, entre otros, por Loriaux, Gallop, Rowe y Frede). En tal caso, el punto central del argumento es que todo tendrá que estar muerto en algún momento, si se admite que tampoco puede ingresar al ciclo de los nacimientos nada nuevo, que venga, por así decir, desde fuera, ya que habrá un momento en que todos los materiales disponibles para dar lugar a algo vivo habrán sido empleados, y, por hipótesis, nada vivo podría volver a surgir a partir de ellos (véase Gallop [1975] p. 112 *ad* 72d1-3; Rowe (1993) p. 161 *ad* 72d1-3). Así construido, el argumento implica admitir que, junto a las cosas vivas y las muertas, hay un tercer grupo de cosas, las inanimadas. Para evitar esta asunción, que puede resultar problemática en alguna medida, intérpretes como Dixsaut, quien sigue aquí a L. Robin, prefieren entender que la referencia a «las otras cosas», diferentes de las que ya están muertas, alude a los otros seres vivos (véase Dixsaut [1991] p. 228 nota 126). Pero, en tal caso, no se ve con claridad la razón por la cual sería inevitable la conclusión de que todo terminaría por estar muerto en determinado momento. Por lo demás, tampoco queda claro, según tal interpretación, qué debe entenderse cuando se dice que algo vivo se genera a partir de otra cosa viva. Esto podría aludir al proceso de generación, tal como se entiende habitualmente en el caso de las especies biológicas. Pero

la argumentación de Sócrates no apunta al problema de la generación de un cuerpo orgánico a partir de otro, sino tan sólo al problema de la procedencia del principio de animación que hace que dicho cuerpo esté vivo, es decir, el alma. Para la interpretación que se ha adoptado aquí queda, sin embargo, un doble problema, a saber: a) implica tomar la noción de «generarse a partir de» en un sentido diferente de aquel en el cual se la empleaba al establecer el principio de que un contrario se genera a partir del otro; correspondientemente, b) implica asumir que la disyunción «vivo»/«muerto» no tiene alcance exclusivo, cuando se toma la noción de muerte en el sentido estricto que alude a haber dejado de vivir, y no al mero carecer de vida. Este último aspecto constituye un reflejo concreto de los problemas vinculados con la apelación a una noción subdeterminada de oposición y contrariedad en el argumento desarrollado por Sócrates.

P. 66, NOTA 70

Para la correcta lectura de la sentencia, que ha sido objeto de larga controversia, cf. Rowe (1993) p. 169 *ad* 74b7-9; veáse el resumen de las posiciones en Loriaux [1969-75] I p. 139-143. La expresión *tó(i) mèn ísa phaínetai, tó(i) d' oú*, referida a las piedras y los leños, tomados como ejemplos de cosas iguales, alude, en principio, al hecho de que las mismas cosas pueden ser caracterizadas como iguales a determinadas cosas o bien como desiguales a otras cosas diferentes. Como enfatiza Rowe, las interpretaciones en la línea de Burnet (1911) p. 74 *ad* 74b8, que asumen que se trata de una comparación entre los diferentes modos en que las mismas cosas se les aparecen a diferentes personas, no proveen un sentido satisfactorio dentro del contexto, ya que en el argumento de Sócrates no juega ningún papel la referencia a la (supuesta o real) relatividad de las apariencias, a diferencia de lo que ocurre en el argumento desarrollado en *Teeteto*, donde la tesis de la relatividad de las apariencias -atribuida a Protágoras y conectada por Platón con la teoría, supuestamente heraclítea, del flujo universal de todas las cosas- juega un papel central en la discusión del problema de las relaciones entre percepción y conocimiento (cf. 157c-186e). Una interpretación diferente consistiría en tomar la correlación *tó(i) mèn... tó(i) d' oú* como una referencia a diferentes aspectos bajo los cuales dos cosas pueden ser comparadas. Así entendido, el texto referiría al hecho de que dos leños o dos piedras, siendo los mismos, pueden ser vistos como iguales en un determinado aspecto y como desiguales en otro. Desde el punto de vista de la inserción en el argumento, esta interpretación sería, probablemente, la que resultaría más informativa y más relevante para la marcha del argumento, puesto que enfatizaría el hecho de que todo ejemplo sensible de igualdad es necesariamente

deficiente e imperfecto, y conectaría así, de modo natural, con la posterior caracterización de lo corpóreo-sensible como compuesto, por oposición a lo ideal-inteligible, concebido como simple (cf. 78c-e). Según esta lectura, la traducción de 74b7-9 sería: «¿acaso piedras iguales o leños <iguales>, sin dejar de ser los mismos, no se revelan a veces como iguales en un aspecto, pero no en otro?». Sin embargo, es dudoso que pueda extraerse este sentido preciso de los dativos sin preposición empleados por Platón en el texto (véase p. ej. Bostock [1986] p. 74).

P. 66, NOTA 71

La expresión *tà ísa autá* en 74c1 ha dado lugar a larga controversia entre los intérpretes, ya que posee la forma habitual de las referencias platónicas a la Idea única, que corresponde a una multiplicidad de casos particulares en el ámbito de lo sensible, y se encuentra, sin embargo, en plural, y no en singular. En tal sentido, la forma esperable sería, sin duda, el neutro singular *tò ìson autó* o bien *autò tò ìson*, tal como aparece poco después en el texto (cf. 74e7; véase también 74d6: *autò tò hò éstin ìson*). La interpretación más simple consiste en tomar la expresión como equivalente de la forma habitual en singular, señalando que el uso del plural, el cual carecería aquí de genuino alcance semántico, estaría motivado, en definitiva, por el hecho de que en el texto se viene hablando de diferentes cosas sensibles que son iguales (cf. Owen [1968] p. 114 s.): al referirse a la igualdad como tal, considerada ahora como un contenido ideal unitario, y tratándose justamente de una *relación* que vincula o puede vincular diferentes cosas, Sócrates traspone al plano de la relación misma la connotación que alude a la presencia de una pluralidad de cosas relacionadas, tal como ella queda asociada a los casos que la ejemplifican sensiblemente. Si esto es así, tanto la expresión *tà ísa autá* como la expresión *isótes*, empleada en la misma línea, se referirían ambas a la Idea de Igualdad. Una interpretación levemente diferente consiste en sostener que el plural de la expresión empleada apuntaría a reflejar la transición del ámbito de lo sensible al ámbito de lo inteligible que tiene lugar en el proceso de rememoración como tal: es a partir de una multiplicidad de cosas sensibles iguales, consideradas precisamente en cuanto iguales, como se nos revela la igualdad misma, que constituye ahora una forma ideal única (cf. Loriaux [1969-75] I p. 145 s.). Como quiera que fuere, ninguna de las dos interpretaciones mencionadas supone alterar el esquema básico que opera con la oposición entre la multiplicidad de las cosas sensibles que ejemplifican una determinada forma ideal, por un lado, y la Idea única que les corresponde y puede ser evocada sensiblemente por ellas, por el otro. Otras interpretaciones pretenden leer en el

pasaje una referencia a lo que sería una distinción entre dos órdenes de cosas iguales en sí, diferentes de las cosas iguales sensibles. Más concretamente, se trataría de la diferencia entre las Ideas y las entidades matemáticas –que, según Aristóteles, Platón habría concebido como intermediarias entre lo sensible y lo inteligible (cf. *Metafísica* I 6, 987b14-18)–, tal como dicha distinción aparecería sugerida ya en el paradigma de la línea de *República* VI 509c-511e (así, p. ej., Burnet y Ross). Este tipo de interpretación tiene un doble inconveniente, a saber: por una parte, la (supuesta o real) distinción ontológica entre Ideas y entidades matemáticas no juega ningún papel en el desarrollo del argumento; por otra, aunque tal distinción ontológica fuera genuinamente platónica, resultaría altamente improbable que Platón estuviera en posesión de ella en el momento de escribir el *Fedón*, diálogo en el que aparece por primera vez de modo expreso la distinción entre el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible. Para una discusión de las diferentes interpretaciones del pasaje, véase Loriaux (1969-75) I p. 143-146; Gallop (1975) p. 121-125 *ad* 74b7-c6; Rowe (1993) p. 169 s. *ad* 74c1-2. Para el difícil problema de las entidades matemáticas como intermediarias entre lo sensible y lo inteligible en Platón, y el valor del testimonio de Aristóteles, véase p. ej. las discusiones en Robin (1908) p. 203-266 y Gaiser (1962) p. 89-106.

P. 66, NOTA 72

La expresión *taûta tà ísa* en c4, opuesta aquí a *autò tò íson*, refiere, evidentemente, a la multiplicidad de las cosas sensibles mencionadas como ejemplos imperfectos de igualdad, que corresponden a los ejemplos de las piedras y los leños introducidos en el pasaje 74a1-b10. La traducción «cosas iguales como las antes mencionadas» apunta a evitar una posible confusión con el caso de «las cosas iguales en sí mismas» (*tà ísa autá*), mencionadas en 74c1.

P. 67, NOTA 73

Como se ha dicho ya, la anámnesis, como tal, no necesariamente se basa en la semejanza. Pero, naturalmente, esto no quiere decir que en el caso específico de la anamnesis vertical, que lleva de lo sensible a lo inteligible, la semejanza no juegue un papel imprescindible. Por el contrario, la semejanza parece ser aquí el único disparador posible del proceso de rememoración. Esto se fundaría, a su vez, en el hecho de que, al menos según reza la interpretación más habitual de su concepción, Platón concibe la relación entre las Ideas y las cosas sensibles en términos de la relación que existe entre el modelo original y la correspondiente copia. Por cierto, tal interpretación tradicional está lejos de ser unánimemente aceptada, y ha habido en las últimas

décadas desafiantes intentos de reinterpretar la posición platónica en términos que la liberarían de todo resto de una metafísica de la imagen (para un intento dentro de esta línea, que incluye una severa crítica de la interpretación tradicional, véase ahora Ebert [2004] p. 225-231; cf. también Ebert [1974] esp. p. 105-132; una posición también radical, pero mucho más matizada, que trae consigo un tratamiento claramente deflacionario de las pretensiones metafísicas de la interpretación tradicional de Platón, se encuentra en Wieland [1982] esp. p. 95-223). Tales intentos desempeñan, sin duda, una importante función correctiva, frente a los abusos provenientes de interpretaciones metafísicas de carácter más bien ingenuo, que tienden a cosificar aquello que en primera instancia está concebido a título de principio explicativo, y no de cosa. Con todo, queda en pie el hecho de que, por ingeniosa e instructiva que pueda resultar, ninguna interpretación reductiva puede eliminar, sin más, los múltiples pasajes en los que Platón se refiere al modo peculiar de existencia que caracteriza a las Ideas, y en los que describe la relación existente entre Ideas y cosas sensibles en términos que, de modo directo o indirecto, hacen uso de nociones como «modelo», «semejanza», «participación», «comunidad», etc. Y, como se ha dicho más arriba (véase «Introducción» p. XVI s.), el *Fedón* constituye, desde el punto de vista cronológico, precisamente el primer texto platónico en el cual aparece de modo expreso la referencia a entidades ideales que existen con independencia de las cosas sensibles. Teniendo en cuenta los problemas puestos de relieve en este debate, no resulta casual que una importante corriente en la interpretación más reciente del pensamiento platónico haya identificado como su tarea principal la de abrir una «tercera vía» entre las interpretaciones metafísico-dogmáticas y las que rechazan la atribución a Platón de todo contenido doctrinal y toda asunción metafísica. Véase Figal (1994) y los trabajos reunidos en González (1995), especialmente, González (1995a) y Watson (1995).

P. 73, NOTA 82

La expresión *tò pánta tà toiaût' einai hos oión te málista* en 77a3-4, que he traducido por «el hecho de que todas las cosas de esa índole existen tanto como sería posible», parece implicar la idea de que hay grados de existencia o realidad. Como señala Gallop (1975) p. 135 *ad* 76c14-d6, el verbo *einai* está empleado de modo absoluto en el texto, y lo más plausible es tomarlo en sentido existencial. Una interpretación alternativa consiste en dar a la expresión completa un sentido de carácter más veritativo que existencial, lo que implicaría una traducción del tipo: «el hecho de que tales cosas existen del modo más cierto posible», donde la calificación de grado no recae sobre la noción de existencia, como tal, sino, más bien, sobre la certeza que posee el aserto que afirma que

tales cosas (*i. e.* las entidades ideales) existen (véase Hackforth [1955] p. 73; Rowe [1993] p. 178 *ad loc.*). Sin embargo, la versión existencial provee una interpretación más natural del sentido de la cláusula *hos estin te málista*, aplicada de modo directo al verbo *einai*, el cual debe ser tomado en sentido existencial, incluso si se adopta la versión veritativa. Aunque no pocos filósofos e intérpretes contemporáneos la consideran oscura, la noción de «grados de existencia» o «grados de realidad» está indudablemente presente en el pensamiento platónico, y juega un papel importante en diferentes contextos de argumentación, en los que se caracteriza el modo de existencia propio de lo ideal-inteligible, por oposición al de lo corpóreo-sensible (cf. p. ej. *República* V 479c-d, VII 515d, IX 585b-c). Para la concepción platónica de los grados de existencia o realidad, en conexión también con la existencia de diferentes formas de conocimiento, véase las excelentes discusiones en Vlastos (1965) y (1965a) y en Szaif (1996) p. 79 s.; 129 ss. La objeción de Rowe, según la cual sería poco plausible que Platón introduzca una tesis filosófica fundamental como la de la existencia de grados de realidad de un modo tan circunstancial y poco claro, como lo haría en el presente pasaje, posee, sin duda, bastante fuerza persuasiva. Pero hay que tomar en cuenta el hecho de que no toda referencia a grados de ser o realidad necesita tener el carácter de una fijación doctrinal basada en una teoría filosófica de conjunto. La idea de que hay cosas que poseen mayor grado de consistencia ontológica y realidad que otras está, en cierto modo, prefigurada en el uso habitual del lenguaje y en la actitud prerreflexiva. A ello se agrega el hecho de que en la escena de *Fedón* Sócrates está hablando con discípulos iniciados en materias de filosofía. Y, en el contexto preciso en que la existencia de grados de realidad aparece aludida, la referencia viene inmediatamente motivada por la marcha misma del argumento, que enfatiza la distinción de los ámbitos ontológicos de lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible.

P. 75, NOTA 83

La formulación de esta recapitulación del argumento a partir del carácter cíclico del cambio no está libre de ambigüedades que dificultan la comprensión del punto de fondo. Como Sócrates explica, dicho argumento había establecido que lo que nace y está vivo sólo puede haber nacido de lo que estaba previamente muerto (cf. 77d2-3, donde la aclaración «y, más precisamente, del estar muerto» apunta a que se tome la noción de muerte no en el sentido que refiere al evento del morir como tal, es decir, al instante en que el alma se separa del cuerpo, sino, más bien, en el sentido que remite al estado en que se encuentra el alma misma, con posterioridad a dicha separación). Sobre esta base, es inevitable suponer que el alma debe seguir existiendo tras la separación del cuerpo, ya que es el único modo de explicar que puedan seguir

produciéndose nacimientos, los cuales no son sino el ingreso de las mismas almas en nuevos cuerpos. Para comprender adecuadamente el argumento se requiere, pues, tomar las nociones de «morir», «estar muerto», «nacer» y «generarse» siempre en el sentido específico que tienen cuando se aplican a lo que le acontece al alma misma, y no en el sentido que tendrían aplicadas al compuesto de alma y cuerpo. Así, mientras que «morir» equivale a «separarse del cuerpo» y «estar muerto» a «existir (o estar) sin el cuerpo», de modo correspondiente, las nociones de «venir a la vida», «nacer» y «generarse» deben tomarse en el sentido preciso de «venir a existir en un (nuevo) cuerpo». Sólo en este sentido preciso puede decir Sócrates que el alma «viene a la vida», «nace» y «se genera». En cambio, en el sentido habitual de «llegar a la existencia algo que antes no existía», no podría decirse que el alma «nace» o «se genera», sino sólo que lo hace el ser vivo particular, dotado de un alma y un cuerpo.

P. 85, NOTA 87

Como indica Burnet (1911) p. 68 *ad* 79a3, la expresión *tô(i) tês dianoías logismô(i)* no significa aquí mucho más que «por el pensamiento», y apunta simplemente a marcar la oposición con el acceso a lo corpóreo-sensible por medio de la percepción. En particular, no debe entenderse las expresiones *logismós* y *diánoia* como si implicaran un contraste con la expresión *noûs*, en términos de la oposición entre el pensamiento discursivo y la intuición intelectual, respectivamente. Por cierto, tal es el uso que Platón hace de estos términos en el famoso paradigma de la línea de *República* VI 509c-511e (cf. esp. 510b-511d), uso que posteriormente continúa también Aristóteles. Sin embargo, en el presente contexto de *Fedón*, la referencia a la distinción entre formas discursivas y formas intuitivas del pensar no parece cumplir ninguna función específica, sino que todo apunta simplemente al contraste más básico entre el acceso perceptivo a lo corpóreo-sensible y el acceso intelectual a lo ideal-inteligible.

P. 89, NOTA 90

Para la correcta interpretación gramatical del pasaje véase las indicaciones de Gallop (1975) p. 29, nota 35, quien sigue las interpretaciones de Verdenius y Loriaux. Contra lo que sugieren algunos intérpretes (p. ej. Hackforth, Eggers Lan, García Gual, etc.), el texto no pretende establecer el principio de que si se muere en condiciones favorables (a. *gr.* a una edad temprana, en estado saludable o en una adecuada estación del año), el cuerpo tardará más tiempo en corromperse. Más bien, como indica ya Burnet (1911) p. 70 *ad* 80c6, la sugerencia es exactamente la contraria: los cuerpos de quienes mueren jóvenes

y en buen estado de salud tienden a corromperse más rápidamente. La referencia al caso de los que mueren «en condición agraciada y a edad lozana» presenta, por tanto, el caso más débil, en el marco del argumento relativo a la relativa perdurabilidad del cuerpo tras la muerte, y no la condición a satisfacer para que tal perdurabilidad resulte mayor todavía.

P. 91, NOTA 93

La sintaxis del pasaje presenta dificultades. La sentencia condicional inciada en 80e2 queda incompleta, ya que se formula sólo el antecedente, que remite a la hipótesis de la liberación del alma en completo estado de pureza, e inmediatamente (80e6) la marcha del pensamiento resulta interrumpida por la explicación adicional que remite a la equivalencia -ya establecida con anterioridad- del genuino cultivo de la filosofía con la ejercitación para la muerte, en el sentido preciso del «estar muerto», es decir, como estado de completa separación del alma respecto del cuerpo. La hipótesis de una liberación del alma en estado de completa pureza se retoma posteriormente en 81a4, tras la breve respuesta del interlocutor, y se procede entonces a extraer las consecuencias de dicha hipótesis. Por lo mismo, traducciones como la de García Gual, que no dan cuenta del hecho de que la idea de una liberación del alma en estado de completa pureza no se afirma aquí de modo irrestricto, sino que se introduce, en principio, sólo a título hipotético, conducen a evidentes problemas, ya que inducen a la errónea impresión de que el alma *siempre* se separa en estado de perfecta pureza, lo cual es, a todas luces, incompatible con la marcha posterior de la argumentación.

P. 93, NOTA 97

Como indica Rowe (1993) p. 195 *ad* 81a10, la restricción «incluso entre éstos» (*kai toúton*) en 81a11 se explica por el hecho de que se trata de quienes todavía no han logrado liberarse del ciclo de las reencarnaciones: también en este caso, la virtud es lo que distingue a quienes gozan de un mejor destino, aunque no se trata aquí todavía de genuinas virtudes, en la medida en que han sido adquiridas sobre la base de una mera habituación y práctica, que excluye el ejercicio de la actividad puramente intelectual y el cultivo de la filosofía.

P. 95, NOTA 99

El pasaje describe de modo notable el fenómeno de superación del autoengaño que, según el Sócrates platónico, trae consigo el acceso a la dimensión del pensamiento filosófico: una vez adoptada la perspectiva que caracteriza a la actitud del genuino filósofo, la anterior vida de

dedicación al cuidado del cuerpo y a la satisfacción de sus exigencias se revela como un estado de cautiverio y de completa ignorancia. Lo característico de dicho estado, que es producido, en definitiva, por la fuerza motivacional de los deseos y apetitos corporales, consiste en el hecho de que quien lo padece se convierte, a la vez, en corresponsable de su propio cautiverio. El punto de fondo se comprende mejor cuando se tiene en cuenta la tesis socrática según la cual toda forma de error comporta necesariamente un componente de autoengaño del sujeto respecto de su propio estado epistémico: a quien está en el error, justamente en la medida en que está en el error, el error no se le revela como error, sino que se le aparece, más bien, como genuino saber, y precisamente por eso se encuentra en el error. Algo análogo vale para la ignorancia, en el sentido más radical del término, ya que lo propio del que ignora, en el sentido más estricto del término, consiste no sólo en no saber, sino también en no saber que no se sabe. En la medida en que involucran tal componente de autoengaño, el error y la ignorancia pueden ser caracterizados como fenómenos auto-ocultantes, que tienden a autoperpetuarse, y cuya superación normalmente sólo resulta posible a través de la función positiva que cumplen determinados fenómenos de contraste exterior y/o de conflicto interior, que hacen posible el autodistanciamiento. Para una discusión más detallada de estos característicos motivos socráticos y su proyección en la ética platónica y aristotélica, véase Vigo (2002).

P. 96, NOTA 100

Sócrates proporciona aquí dos argumentos paralelos, referidos, respectivamente, al modo en que el alma del filósofo se comporta respecto de lo ideal-inteligible y de lo corpóreo-sensible, en términos de los correspondientes estados epistémicos. Por un lado, 1) en el caso de lo ideal-inteligible, el ejercicio de la filosofía, que predispone al alma al recogimiento sobre sí misma, la libera del cuerpo y le permite acceder por sí misma, es decir, sin mezcla de las sensaciones que proceden del cuerpo, a aquello que existe en y por sí mismo, es decir, a lo ideal-inteligible, tal ello como existe sin mezcla con aquello que presenta el cuerpo a través de las sensaciones. Por otro lado, 2) el alma filosófica, que ha cultivado el contacto directo con lo ideal-inteligible, aprende a no considerar como verdadero aquello que no contempla ella misma por sí misma, sino sólo a través del cuerpo y en conjunción con él. En este último caso se tiene la situación exactamente opuesta a la del caso anterior: ni el alma accede a ello por sí sola, ni aquello a lo que accede es algo que pueda considerarse puro o sin mezcla, ya que se trata de las cosas sensibles particulares que son corpóreas y poseen una multiplicidad de propiedades diferentes.

P. 97, NOTA 102

En 84a7 leo *metacheirizoménes*, con la mayoría de los códices, Burnet, Rowe, etc., y me aparto así del texto de Strachan, que prefiere la variante *metacheirizoménen*.

P. 98, NOTA 103

Aquí es el lugar para indicar una dificultad, no siempre advertida por los intérpretes, que presenta la argumentación de Sócrates. Al final del desarrollo del argumento basado en el fenómeno de la reminiscencia, Sócrates se ve confrontado con la objeción de Simias y Cebes según la cual dicho argumento probaría, en el mejor de los casos, tan sólo la mitad de lo que necesita ser probado, a saber: probaría que el alma preexiste al nacimiento y la existencia encarnada en un cuerpo, pero no probaría que puede seguir existiendo tras la separación del cuerpo en el momento de la muerte (cf. 77a-c). Sócrates responde entonces que, en rigor, también el segundo punto ha sido mostrado ya, si se toma el argumento basado en la reminiscencia conjuntamente con el argumento anterior, basado en el carácter cíclico del devenir natural, pero acepta, de todos modos, la necesidad de dar un nuevo argumento independiente, destinado a mostrar que el alma efectivamente puede seguir existiendo después de separarse del cuerpo en el momento de la muerte (cf. 77c-e). El argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas, desarrollado a continuación, está destinado, pues, a proveer el complemento necesario de la argumentación basada en el fenómeno de la reminiscencia. Ahora bien, dicho argumento posee, como se vio, dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas, Sócrates procede a mostrar que el alma no está sujeta a ningún tipo de descomposición, en virtud de su afinidad con lo ideal-inteligible, que es, como tal, absolutamente simple y está sustraído a toda forma de cambio. En la segunda parte, Sócrates retoma y profundiza lo que ya había sugerido respecto del modo en que habría que representarse lo concerniente al destino ulterior del alma tras la muerte. En particular, ofrece una interpretación de la vida encarnada y, más específicamente, del fenómeno de la reencarnación en términos de las consecuencias negativas que debe padecer el alma por causa de una vida de apego al cuerpo y sus requerimientos. Sólo la vida filosófica, entendida como una vida de cultivo del recogimiento del alma sobre sí misma y de su separación del cuerpo, permitiría escapar al círculo de la muerte y la recaída en la existencia corpórea. Esto implica, sin embargo, que hay, de hecho, quienes se liberan del círculo «nacimiento-muerte-nacimiento», y pasan a gozar de una existencia diferente, en la cual el alma queda definitivamente librada a sí misma. Nada se dice en el texto acerca de la posibilidad de que desde tal condición pudieran o tuvieran

que retornar al círculo de la reencarnación. Por otro lado, aunque de hecho la mayoría de las personas no logra acceder al nivel de la vida filosófica y sigue atada al círculo de la reencarnación, nada impide, en principio, que en un tiempo infinito sean cada vez más las almas que se liberan definitivamente de dicho círculo, hasta que en determinado momento no hubiera ya ninguna sujeta a él. Pero ¿no entra ahora esta posibilidad en abierta contradicción con las premisas fundamentales del argumento basado en el carácter cíclico del devenir natural, el cual se apoyaba justamente en la asunción del carácter cíclico e incesante del esquema «nacimiento (generación)-muerte (corrupción)-nacimiento (generación)»? Dicho de otro modo: la representación escatológica desarrollada como corolario del argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas introduce, por el lado de la posibilidad de la liberación del alma del círculo de la reencarnación, un elemento de linealidad que parece minar las bases mismas del argumento basado en la referencia al carácter cíclico del devenir natural. Se podría argüir que dicha representación escatológica no es, como tal, parte esencial de la prueba de la inmortalidad del alma basada en la afinidad de esta con las Ideas, sino que constituye, más bien, un corolario, extraído a partir de un conjunto de premisas adicionales, basadas en consideraciones relativas a las consecuencias negativas que traería para el alma el apego al cuerpo. Con todo, queda en pie el hecho de que, en tal caso, el argumento basado en la afinidad del alma con las Ideas probaría bastante menos de lo que Sócrates pretende probar a través de él, ya que sólo garantizaría que el alma no perece con la muerte, pero no avalaría por sí solo ninguna visión relativa a su destino ulterior. Por otro lado, si se acepta el argumento en su conjunto, con todas las consecuencias que Sócrates espera poder extraer de él, parece no quedar más remedio que estar dispuesto a dejar de lado la conclusión que se había alcanzado por medio del argumento basado en el carácter cíclico del devenir, ya que habría que admitir que el ciclo «nacimiento-muerte-nacimiento» no constituye una ley ineludible del devenir natural.

P. 106, NOTA 108

Mucho se ha discutido acerca del origen de esta concepción del alma como una especie de armonía que vincula los diferentes elementos del cuerpo. Hay indicios de que la doctrina podría haber surgido en ciertos círculos médicos, desde los cuales habría ingresado también al pensamiento pitagórico, si no ya antes, al menos, en tiempos de Filolao (véase Burkert [1972] p. 272). Parece indudable, en todo caso, que en *Fedón* Platón introduce la referencia a dicha doctrina de un modo que apunta a asociarla con el trasfondo pitagórico de Simias y Cebes, los interlocutores principales de Sócrates en el diálogo, aunque no resulta

del todo claro si, al igual que el propio Simias, también Cebes la acepta (para los posibles significados de la primera persona del plural en 86b2-3, véase Rowe [1993] p. 204 s. *ad loc.*). Posteriormente, Equécrates manifestará que también él se había sentido cautivado desde siempre por tal concepción del alma (cf. 88d3-6), lo que refuerza la impresión de que Platón está sugiriendo una conexión con el pensamiento pitagórico. Así lo entienden también comentadores antiguos como Olimpiodoro, *In Phaedonem ad* 70c, quien entiende que la referencia es a Simias y los pitagóricos, y Macrobio, que refiere la doctrina a Pitágoras y Filolao (cf. *In Somnum Scipionis* I 14, 19 = 44 A 23 DK). Por su parte, Aristóteles la presenta como una doctrina aceptada por muchos (cf. *De anima* I 4, 407b27-408a29; *Politica* VIII 5, 1340b18-19; *Eudemo* fr. 7 Ross). Y, como enfatiza Ebert (2004) p. 288 s. *ad* 85e3-86d3, no hay, en definitiva, ningún elemento para rechazar de plano la hipótesis de que los pitagóricos o, al menos, algunos de ellos también se contaban entre los que adherían a dicha doctrina. Para una discusión más amplia del problema, véase también Gallop (1975) p. 147 ss. *ad* 86b5-d4.

P. 109, NOTA 109

En 88a2 me aparto del texto de Strachan y omito la conjunción disyuntiva *é*, siguiendo la propuesta de intérpretes como Rowe, Schleiermacher, etc. Así leído, el pasaje implica que, al formular su objeción, Cebes intenta mostrar cierto tacto en su referencia a Sócrates, al enfatizar que todavía resulta posible concederle una parte importante de lo que intentó establecer por medio de sus argumentos. Véase la explicación en Rowe (1993) p. 209 *ad loc.*

P. 116, NOTA 117

Aunque desde el punto de vista del orden de la sentencia se podría estar inclinado a lo contrario, parece mejor tomar el adverbio *sphódra* en 90a1 con *toîs chrestoîs kai ponerоîs*, tal como lo hace la mayoría de los intérpretes (véase las explicaciones en Burnet [1911] p. 90 *ad loc.*; Loriaux [1969-75)] II p. 40 s. *ad loc.*; Rowe [1993] p. 213 *ad loc.*), y no con *olígous*. Esto permite marcar mejor el paralelismo con el caso referido a los que son medianamente buenos o malos, donde la expresión *toîs metaxý* en 90a2 no admite más que la interpretación indicada. Se obtiene así una interpretación adecuada del conjunto del argumento desarrollado.

P. 120, NOTA 123

El argumento de Sócrates llama la atención sobre el hecho de que la creencia en la supervivencia *post mortem* del alma es, al menos, en la situación en que Sócrates mismo se encuentra, la actitud más razonable

en cualquiera de los dos casos, a saber: tanto si es verdadera, como si resultara ser falsa. En efecto, en el segundo caso se trataría tan sólo de una situación pasajera de ignorancia, que quedaría definitivamente superada en el momento mismo de la muerte. Obviamente, esto no puede querer decir que Sócrates podría comprobar la falsedad de dicha creencia, sino tan solo que, en caso de ser falsa, ella quedaría de hecho suprimida con la muerte misma, pues, de no seguir existiendo tras la muerte, Sócrates mismo ya no podría tener creencia alguna. Por otro lado, el hecho de que la creencia en la mortalidad del alma sólo pueda ser comprobada en su verdad, pero nunca efectivamente en su falsedad, se cuenta, sin duda, también entre las razones que explican, desde el punto de vista práctico, la razonabilidad de la toma de posición y, por así decir, de la apuesta que dicha creencia trae consigo: ella permite vivir y enfrentar la muerte de un modo mucho más sereno, y más grato también para los demás. Aunque Sócrates no desarrolla el argumento en todas sus implicaciones, hay algunos elementos que lo aproximan al peculiar tipo de argumentación pragmático-escatológica cuyo ejemplo más famoso, aunque de ninguna manera único, es la así llamada «apuesta de Pascal».

P. 120, NOTA 124

La expresión *en harmoniai eidei oûsa* en 91d1 indica simplemente la pertenencia a algún tipo o alguna especie de armonía. Así, Gallop (1975) p. 42; Rowe (1993) p. 216 *ad* 91c8-d2, quien remite al uso de expresiones similares en 86c3, 92a8 y *República* III 389b4. Dixsaut (1991), p. 263 habla, en cambio, de la «estructura de *la* armonía», lo que parece claramente erróneo, si se considera el hecho de que la expresión *harmonia* aparece en el texto sin artículo.

P. 123, NOTA 126

La expresión «en virtud de cierta verosimilitud y pertinencia» (*metà eikótos tinòs kai euprepeías*) enfatiza el hecho de que la asociación del alma con la noción de armonía se basa, en definitiva, en apariencias de tipo superficial, y no en genuinos argumentos, aunque se trata de apariencias lo suficientemente persuasivas como para que la idea sea aceptada por muchas personas. Como indica Rowe (1993) p. 218 *ad* 92d2, la referencia a «la mayor parte de la gente» (*tois pollois anthrópois*), tomada sin otras restricciones, constituiría una clara exageración, a pesar de que hay algunos indicios de que la concepción del alma como armonía gozaba de cierta difusión. Lo más probable es que la expresión del texto deba entenderse como una referencia elíptica a la mayor parte de los adherentes a dicha concepción, y no a la mayor parte de la gente, en general, ya que a lo largo de toda la discusión se

tiene en vista un determinado círculo de personas, vinculadas con el pensamiento filosófico y, en particular, con la tradición pitagórica.

P. 126, NOTA 127

De un modo aparentemente inocente y casi colateral, Sócrates introduce aquí un principio que jugará posteriormente un papel fundamental en el argumento final en favor de la inmortalidad del alma (cf. 102a-107b), al quedar asociado a la función explicativa de las Ideas, tal como esta se describe inmediatamente a continuación, en el pasaje dedicado al método hipotético (cf. 99e-102a). Se trata del principio que distingue, entre las múltiples propiedades que posee una cosa, aquellas que resultan esenciales, y que no pueden faltar sin que la cosa en cuestión deje de ser lo que es, por un lado, y aquellas que pueden o no estar presentes en dicha cosa, sin afectar su identidad. Concretamente, si el alma es definida como un tipo o especie de armonía, se sigue que no podrá entonces participar de lo contrario de la armonía, esto es, de la falta de armonía, sin dejar de ser lo que es: un alma. Como mostrará claramente el argumento final en favor de la inmortalidad del alma, el punto relevante no es simplemente que determinaciones contrarias se excluyen mutuamente, y no pueden coexistir en una y la misma cosa, al mismo tiempo y en el mismo sentido. Se añade a ello el hecho de que hay propiedades que constituyen la identidad misma de una cosa, en la medida en que esa cosa es el tipo de cosa que precisamente es, de modo que la cosa en cuestión no podría carecer de ellas, sin dejar de ser lo que es. En el presente contexto Sócrates emplea la noción de participación de un modo todavía no vinculante, ya que aún no es puesta expresamente en conexión con la peculiar función explicativa que asignará a las Ideas en el pasaje relativo al método hipotético. Pero el presente uso anticipa ya y prepara de algún modo lo que se dirá expresamente en dicho pasaje.

P. 135, NOTA 131

Sigo aquí la interpretación más tradicional del pasaje, que ha visto en la distinción entre la causa y aquello sin lo cual la causa no sería causa un intento consciente de Platón de introducir la explicación teleológica junto a la mecánica. Esta línea de interpretación ha sido puesta en cuestión por importantes estudiosos, que sostienen que la concepción de *Fedón* se refiere exclusivamente a lo que en terminología aristotélica se llamaría la «causa formal», y no a la «causa final». Véase esp. Vlastos (1969); Taylor (1969). Para una convincente defensa de una determinada versión de la interpretación tradicional, que permite librarla de las objeciones planteadas por interpretaciones en la línea de Vlastos y Taylor, véase Wiggins (1986).

P. 137, NOTA 135

Como se echa de ver, en la descripción del método hipotético juegan un papel central las nociones de «concordancia» (*symphonía*) y «discordancia» (*diaphonía*), sobre cuyo sentido exacto mucho se ha discutido en la literatura especializada. Como explica Gentzler (1991), se ha propuesto, en general, tres tipos de interpretación del alcance de la noción de «concordancia» en este pasaje, a saber: 1) como consistencia lógica, 2) como implicación lógica y 3) como coherencia, entendida esta como una noción más estrecha que la de consistencia, en la medida en que añade requerimientos de conexión inferencial relevante entre dos o más proposiciones, pero no tan estrecha como la de implicación, ya que no obliga a que dichas conexiones inferenciales sean de tipo deductivo, sino que contempla también la posibilidad de que fueran de carácter meramente inductivo. El propio Gentzler ofrece una convincente defensa de la interpretación 3), y pone de manifiesto sus ventajas frente a las otras dos, que son todavía las más difundidas.

P. 152, NOTA 151

Probablemente, la expresión *tò agathòn kaì déon* («lo bueno y debido») no resulta aquí meramente redundante, si se piensa que, tomada en su sentido originario, la expresión *tò déon* remite a aquello que resulta «vinculante», tanto en el sentido básico de «atar», «ligar», como, derivativamente, en el sentido normativo de «obligar». Al parecer, el añadido de esta expresión apunta a prestar aún más énfasis al hecho de que lo que está aquí en discusión es justamente la peculiar función causal-explicativa de la pauta normativa del bien, como aquello que sería responsable de vincular y mantener unidas todas las cosas en la totalidad cósmica.

P. 152, NOTA 152

Lo que, a primera vista, no queda del todo claro en el pasaje es en qué sentido preciso el método que va a proponer Sócrates debe verse sólo como una solución del tipo de lo que en inglés se denomina «*second best*». Algunos intérpretes asumen que la razón de que no se apunte al óptimo residiría en el hecho de que, al introducir el método hipotético y atribuir a las Ideas una determinada función explicativa, Sócrates dejaría de lado, al menos, en su forma inicial, la pretensión de hallar el tipo de causa teleológica que el propio Sócrates buscaba en el Intelecto de Anaxágoras (así, p. ej., Vlastos [1969] p. 297, nota 15; p. 302 s.; Burge [1971] p. 1 nota 2; y, de modo menos radical, Gallop [1975] p. 176 s. *ad* 99b6-d3). Sin afirmar que Sócrates abandona su pretensión inicial, Rowe (1993) p. 238 s. *ad* 99c9-d2 sugiere, en cambio, que la mejor manera de entender el pasaje consistiría en asumir que lo que

Sócrates dejará sin tematizar de modo específico es, más bien, la relación concreta que guarda la hipótesis de la existencia de las Ideas, y la asignación a ellas de una determinada función explicativa, con la asunción de la necesidad de dar cuenta del orden cósmico por referencia a fines y al bien. Este aspecto será expresamente abordado por Platón en el desarrollo de su cosmología tardía, más concretamente, en *Timeo*, donde, al menos en el nivel de la narración mítica, la hipótesis de la existencia de las Ideas es puesta en conexión con la asunción de la existencia de un Intelecto divino (*v. gr.* el Demiurgo), es decir, de una causa inteligente, que lleva a cabo la creación del mundo visible, orientándose a partir del modelo perfecto provisto por las Ideas y operando siempre con vistas al bien y lo mejor (cf. p. ej. 28a-c, 29d-30c, 92c). De hecho, la extensa y detallada cosmología expuesta en *Timeo* constituye un intento de realizar en concreto, y dentro de los límites de lo posible, el modelo explicativo compatibilista que combina la explicación mecánica con la explicación teleológica, un objetivo que el propio Platón explicita en más de un pasaje (véase p. ej. la distinción entre causas necesarias y causas divinas en 68e-69a; una buena exposición de los temas principales de la cosmología de *Timeo* se encuentra en Mohr [2005] partes I y II; para el papel de la explicación teleológica y el modelo compatibilista de explicación véase también Cleary [1995] p. 23-70). Por cierto, la referencia al papel ordenador del Intelecto divino no es retomada de modo expreso en el desarrollo posterior de *Fedón*. Pero, como el propio Gallop sugiere, resulta, al menos, concebible que la hipótesis de la existencia de Ideas y junto con ella, sobre todo, la reformulación más precisa del tipo de modelo explicativo que ellas posibilitan, en el marco del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (cf. 105c-d), deban verse, al mismo tiempo, como pasos preparatorios para una posterior vinculación con la asunción de la existencia de un Intelecto divino que opera como causa, con vistas al bien.

P. 153, NOTA 153

La comparación con el caso del sol implica que los enunciados operan, al igual que el agua o el espejo, como una suerte de superficie de refracción, sobre la cual se puede observar de modo indirecto aquello a lo que no es posible dirigir la vista directamente sin cegarse. La inmediata rectificación que Sócrates introduce pone de relieve el hecho de que los enunciados no pueden asimilarse, sin más, a imágenes de las cosas existentes, al menos, no en mayor medida que aquella en la que esas mismas cosas deban ser vistas también como imágenes. Este último punto se explica del modo más natural, apelando a la caracterización, frecuente en los diálogos del período de madurez y en algunos diálo-

Sócrates dejará sin tematizar de modo específico es, más bien, la relación concreta que guarda la hipótesis de la existencia de las Ideas, y la asignación a ellas de una determinada función explicativa, con la asunción de la necesidad de dar cuenta del orden cósmico por referencia a fines y al bien. Este aspecto será expresamente abordado por Platón en el desarrollo de su cosmología tardía, más concretamente, en *Timeo*, donde, al menos en el nivel de la narración mítica, la hipótesis de la existencia de las Ideas es puesta en conexión con la asunción de la existencia de un Intelecto divino (*v. gr.* el Demiurgo), es decir, de una causa inteligente, que lleva a cabo la creación del mundo visible, orientándose a partir del modelo perfecto provisto por las Ideas y operando siempre con vistas al bien y lo mejor (cf. p. ej. 28a-c, 29d-30c, 92c). De hecho, la extensa y detallada cosmología expuesta en *Timeo* constituye un intento de realizar en concreto, y dentro de los límites de lo posible, el modelo explicativo compatibilista que combina la explicación mecánica con la explicación teleológica, un objetivo que el propio Platón explicita en más de un pasaje (véase p. ej. la distinción entre causas necesarias y causas divinas en 68e-69a; una buena exposición de los temas principales de la cosmología de *Timeo* se encuentra en Mohr [2005] partes I y II; para el papel de la explicación teleológica y el modelo compatibilista de explicación véase también Cleary [1995] p. 23-70). Por cierto, la referencia al papel ordenador del Intelecto divino no es retomada de modo expreso en el desarrollo posterior de *Fedón*. Pero, como el propio Gallop sugiere, resulta, al menos, concebible que la hipótesis de la existencia de Ideas y junto con ella, sobre todo, la reformulación más precisa del tipo de modelo explicativo que ellas posibilitan, en el marco del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (cf. 105c-d), deban verse, al mismo tiempo, como pasos preparatorios para una posterior vinculación con la asunción de la existencia de un Intelecto divino que opera como causa, con vistas al bien.

P. 153, NOTA 153

La comparación con el caso del sol implica que los enunciados operan, al igual que el agua o el espejo, como una suerte de superficie de refracción, sobre la cual se puede observar de modo indirecto aquello a lo que no es posible dirigir la vista directamente sin cegarse. La inmediata rectificación que Sócrates introduce pone de relieve el hecho de que los enunciados no pueden asimilarse, sin más, a imágenes de las cosas existentes, al menos, no en mayor medida que aquella en la que esas mismas cosas deban ser vistas también como imágenes. Este último punto se explica del modo más natural, apelando a la caracterización, frecuente en los diálogos del período de madurez y en algunos diálo-

gos de vejez como *Timeo*, según la cual las cosas sensibles constituyen imágenes o semejanzas de las correspondientes entidades ideales (cf. p. ej. *Fedro* 250b3 s.; *República* VII 520c4-6; *Timeo* 48e-49a). Por su parte, el rechazo de la asimilación de los enunciados a imágenes de las «cosas existentes» (*tà ónta*, cf. 99e6, 100a2) debe ser entendido como una referencia a la relación que vincularía a los enunciados y las cosas sensibles, y no a los enunciados y las Ideas. Así entendido el texto, el punto de Sócrates consiste en negar que los enunciados estén más alejados de las entidades ideales de lo que lo están las propias cosas sensibles, en cuanto estas constituyen ya imágenes de aquellas. Más aún, hay razones para afirmar que es en el ámbito de los enunciados donde comparecen de modo más directo y se reflejan de modo menos desfigurado las entidades ideales, si se piensa que es en y a través del lenguaje como establecemos el primer y más directo contacto con el ámbito de la universalidad y la idealidad, mientras que, como tales, las cosas sensibles sólo ejemplifican de modo particular e imperfecto las correspondientes Ideas. Recuérdese, en este sentido, que todas las indagaciones de Sócrates en los diálogos tempranos de Platón toman la forma de intentos de explicitar los criterios semánticos que subyacen a la aplicación competente de determinados predicados, tal como ella tiene lugar ya en el uso habitual del lenguaje y en la conciencia prerreflexiva. Cuando el Sócrates platónico plantea a sus ocasionales interlocutores la consabida cuestión «qué es X», se trata siempre del intento de obtener definiciones no de expresiones no-predicativas que remiten a objetos o cosas, sino, más bien, de expresiones esencialmente predicativas -normalmente, dotadas de una valencia normativa, tal como ocurre con las expresiones de tipo ético, estético o matemático-, que remiten, sea en la forma adjetiva, o bien en la forma del sustantivo abstracto, a determinadas propiedades, que las cosas sensibles ejemplifican. Ejemplos clásicos son preguntas tales como «qué es lo pío (la piedad)», «qué es la virtud», «qué es lo bello (la belleza)», «qué es lo justo (la justicia)», etc. Ahora bien, Platón asigna a las Ideas, entre otras cosas, también la función de correlatos semánticos primarios de las expresiones predicativas de las que nos valemos en el lenguaje. Es, pues, en el ámbito del lenguaje mismo donde se abre, por primera vez, una vía que hace posible, a través de una consideración reflexiva que desvía la atención desde los objetos sobre los que hablamos hacia el modo en que hablamos de ellos, un acceso directo e inmediato a aquellas entidades ideales con las que, como hablantes competentes, estamos siempre ya familiarizados, pero que en el uso habitual del lenguaje quedan normalmente relegadas al trasfondo, sin llegar a ser objetos de captación temática (para un osado, pero notable tratamiento de la función de las Ideas como correlatos semánticos de los predicados

y como pautas normativas de su empleo competente en el lenguaje ordinario, véase Wieland [1982] cap. 2.). Desde este punto de vista, resulta suficientemente comprensible por qué razón Sócrates rechaza en el texto de *Fedón* la comparación que presenta al lenguaje como una suerte de mero medio de refracción, dotado de un efecto que debilita la nitidez de lo que refleja y lo deforma. A juicio de Platón, la peculiar función de mediación entre lo sensible y lo inteligible que desempeña el lenguaje no se deja comprender adecuadamente en términos de un simple modelo icónico-especular.

P. 153, NOTA 155

A pesar de ser el *Fedón* el diálogo en que es introducida por primera vez, de modo expreso, la enorme innovación filosófica que representa la concepción ontológica basada en la distinción entre el ámbito de lo corpóreo-sensible y el de lo ideal-inteligible, Sócrates presenta la hipótesis de la existencia de las Ideas como una explicación basada en ejemplos archiconocidos («famosos»), como si él mismo hubiera apelado a ellos muchas otras veces durante su vida anterior, en las conversaciones con sus discípulos. Es cierto que el mismo tipo de ejemplo ya se mencionó varias veces a lo largo del diálogo (cf. p. ej. 65d, 74a, 78d). Pero lo que se afirma aquí va decididamente más allá de una simple referencia a la discusión precedente. Tal vez haya aquí un recurso intencionado de parte de Platón por presentar la novedad filosófica que él mismo introduce como una posición implícita ya en el modo de proceder de Sócrates en sus indagaciones y, por lo mismo, como algo de algún modo familiar a todos los que tuvieron trato con él. Wieland (1982) p. 134 s. llama acertadamente la atención sobre la relevancia del pasaje que, a su juicio, estaría destinado justamente a enfatizar la continuidad de la posición esbozada en *Fedón* con las indagaciones desarrolladas en los diálogos socráticos. Sin embargo, de esta constatación, en sí misma correcta e importante, no se sigue necesariamente que la interpretación habitual, según la cual el *Fedón* sería el primer diálogo en el que se afirma expresamente la existencia independiente de las Ideas, deba ser, sin más, rechazada. Si lo que he sugerido arriba es correcto, Platón podría estar apelando aquí intencionadamente al recurso de presentar su propia concepción ontológica, que se basa en la distinción de dos ámbitos diferentes de realidad, como el resultado de una explicitación de los presupuestos en los que de hecho se apoyaba el tipo de indagación desarrollado por Sócrates. Algo semejante ocurre también en el caso de la teoría de la anámnesis, la cual es puesta en boca de Sócrates por primera vez en *Menón* (cf. 80d-86c), en conexión directa con la tesis de la inmortalidad del alma, y aparece nuevamente en *Fedón*, conectada ahora expresamente también

con la concepción ontológica basada en la distinción entre lo corpóreo-sensible y lo ideal-inteligible. Como ya se vio, en *Fedón* la teoría de la reminiscencia es presentada también como una tesis que Sócrates solía exponer a menudo (cf. 72e2-3), aunque, en rigor, el único caso precedente es el de *Menón*, pues la teoría está completamente ausente en los diálogos más tempranos.

P. 154, NOTA 156

En 100d6 Strachan adopta la conjetura de Wyttenbach *prosagoreuoménē*, en vez de la lección *prosgenoménē*, sustentada por la mayoría de los mss. He seguido dicha lectura, porque es la que permite dar un sentido más satisfactorio al texto (para una defensa de la conjetura de Wyttenbach, véase Burnet [1911] p. 111 *ad loc.*; en contra de la enmienda se manifiesta Rowe [1993] p. 243 *ad* 100d4). Leído de este modo, el pasaje implica que la cuestión que se dejará abierta es la de la precisa caracterización de la relación entre las Ideas y las cosas sensibles (cf. Gallop [1975] p. 52, nota 63).

P. 154, NOTA 157

Sócrates deja expresamente abierta la cuestión de la precisa caracterización de la relación entre las Ideas y las cosas sensibles, al mismo tiempo que insiste en atenerse a la hipótesis de la existencia de Ideas y a la adscripción a ellas de una función explicativa específica. Este hecho adquiere una especial significación, cuando se considera que la relación entre Ideas y cosas sensibles constituye justamente el punto neurálgico al que se dirigen, de diferentes modos, las críticas a su propia concepción de las Ideas que Platón desarrolla en *Parménides*. Si bien los intérpretes contemporáneos admiten, de modo prácticamente unánime, que *Parménides* es un texto posterior a *Fedón*, no hay que pasar por alto el hecho de que, desde el punto de vista de la cronología ficcional, *Parménides* presenta la más temprana discusión filosófica sostenida por Sócrates en su juventud, mientras que *Fedón* presenta, en cambio, la última conversación de Sócrates con sus discípulos, el día de su muerte. Desde el punto de vista de la biografía intelectual del Sócrates platónico, el problema de la relación entre el ámbito de lo corpóreo-sensible y el de lo ideal-inteligible aparece, pues, como una sombra que amenaza constantemente a la concepción ontológica basada justamente en la distinción de dichos ámbitos. Y, sin embargo, a pesar de su clara conciencia de la seriedad del problema, el Sócrates platónico se mantiene igualmente aferrado a dicha concepción ontológica, desde el comienzo de su carrera filosófica hasta su misma muerte. En el caso concreto de la presentación de *Parménides*, todo indica que la asociación de la concepción de las Ideas, sometida a devastadora crítica, con la figura

de un Sócrates joven y aún inexperto en materias filosóficas apunta a poner de manifiesto la necesidad de revisión y mejora de la versión inicial de dicha concepción, tal como es presentada en los diálogos del período de madurez. Y, de hecho, la secuencia *Teeteto-Sofista-Político* puede verse como expresión de una fase de replanteo y reelaboración crítica. Sin embargo, y contra lo que sostiene una línea de interpretación muy difundida en el ámbito anglosajón, no hay realmente nada que indique que Platón haya abandonado en el período de vejez su concepción ontológica de madurez, la cual, por el contrario, reaparece de modo expreso en *Timeo*, un diálogo claramente tardío, que, pese a los esfuerzos en contrario, no puede ser forzado a una datación anterior a *Parménides*. Sobre la relevancia hermenéutica de la cronología ficcional de las obras platónicas ha insistido con gran acierto Wieland (1982) p. 83-94. Para el caso concreto de la crítica del *Parménides*, véase esp. p. 90 ss., donde Wieland argumenta que la autocrítica practicada en ese diálogo no implica, sino que, más bien, excluye el abandono de la concepción basada en la suposición de las Ideas, aunque Wieland conecta esta aseveración con su propia tesis, según la cual la concepción platónica no debe ser indebidamente ontologizada, en términos de una teoría que afirma la existencia de Ideas como entidades separadas. En rigor, considerada la relación entre *Fedón* y *Parménides* desde la perspectiva hermenéutica que abre la referencia a la cronología ficcional, podría interpretarse la reticencia de Sócrates a dar una caracterización precisa de la relación que vincula Ideas y cosas sensibles, más bien, como un resultado de la toma de conciencia acerca de los problemas que acarrea una versión ingenua de dicha concepción, tal como los pone de manifiesto la crítica de *Parménides*: menos presto que en su juventud a dar respuestas definitivas en todos los puntos, el Sócrates de la vejez aparece en *Fedón*, sin embargo, aferrado con igual o, incluso, con mayor firmeza que antes a aquello que juzga que es la suposición básica más razonable.

P. 156, NOTA 158

El alcance de la referencia al caso de quien se obstina, de modo excluyente, en la discusión de la suposición básica no es del todo claro. Se trata, probablemente, de un contradictor que pretendiera discutir, de un modo meramente erístico, la suposición inicial de la existencia de Ideas como una mera tesis aislada, hasta que quedara definitivamente refutada, pero sin pasar a considerar las consecuencias concordantes o discordantes que efectivamente se derivan de ella, allí donde se trata de explicar los problemas concretos que se pretende resolver por medio de tal suposición (véase Burnet [1911] p. 113 *ad* 101d3; Gallop [1975] p. 187 ss. *ad* 101c9-102a9).

P. 157, NOTA 160

Burnet (1911) p. 114 *ad* 101e1, piensa que esta referencia a los procedimientos erísticos de discusión empleados por los sofistas se refiere, en particular, al modo en que Protágoras y otros trataban los problemas matemáticos. Pero el punto de Sócrates parece ser más general: lo que está en juego es simplemente la diferencia entre el tipo de examen crítico que se orienta a partir del ideal de la búsqueda de la verdad, por un lado, y el tipo de discusión meramente dialéctica que tiene por fin encontrar un argumento opuesto para cada argumento que se ofrezca, por el otro. La mezcolanza de argumentos y niveles de consideración alude, con toda probabilidad, a la carencia de un adecuado método de investigación, orientado al hallazgo de la verdad (cf. Rowe [1993] p. 248 *ad* 101e1-2).

P. 168, NOTA 163

La expresión *eponymia* empleada en 102b2-3 (cf. también 102c11) es uno de los términos a los que Platón apela –sobre todo, como aquí, en la locución *tin eponymian ischein/ischein* = «recibir la denominación»–, cuando se trata de caracterizar la vinculación existente entre una Idea, por un lado, y los particulares que participan de ella y son denominados según ella, por el otro. Lo que el término específicamente recalca es el hecho de que la cosa sensible recibe el mismo nombre que aquello a lo que se asemeja, como a su correspondiente modelo (véase también *Parménides* 130e-131a; para una discusión del uso de la expresión en los pasajes de *Fedón* 102b y *Parménides* 130e-131a, véase Malcom [1991] p. 60 ss., quien considera especialmente la vinculación con el problema de la así llamada «autopredicación de las Ideas»). Tal como era el caso ya en 78e, el punto no es aquí simplemente que hay comunidad de nombre entre Ideas y cosas, sino también una cierta semejanza, basada en la participación, que es la que provee la base para la aplicación del nombre de la Idea a las cosas sensibles que poseen la propiedad correspondiente.

P. 170, NOTA 166

El argumento de Sócrates se basa en la distinción entre 1) la Idea misma (*i. e.* lo Grande mismo, lo Pequeño mismo), por un lado, y 2) la propiedad correspondiente presente en la cosa que, de modo directo o indirecto, participa en dicha Idea (*a. gr.* lo grande o lo pequeño en algo determinado, p. ej., en Sócrates o Simias). El punto que Sócrates enfatiza especialmente se refiere a 2), a saber: tampoco las propiedades presentes en las cosas –que corresponden a lo que posteriormente se ha denominado a veces las «Ideas (o formas) participadas» o también «Ideas (o formas) inmanentes»– pueden, como tales, acoger a sus respectivos contrarios, sino que cuando estos llegan, deben retirarse

o quedar destruidas. Para el recurso a las propiedades individuales presentes en las cosas, véase la discusión en Gallop (1975) p. 194 ss. *ad* 102d5-103a3; Bostock (1986) p. 179 ss.; Frede (1999) p. 135 ss.

P. 170, NOTA 167

La formulación de Sócrates es especialmente cuidadosa, a la hora de distinguir entre el «contrario mismo», que corresponde, inmediatamente, a la propiedad que el objeto posee por participación en la Idea y, mediatamente, a la Idea como tal, por un lado, y la «cosa» que posee la propiedad en cuestión, por el otro. Sigo a Gallop (1975) p. 55, al subrayar la palabra «cosa» en la traducción, ya que el empleo de la expresión *prágma*, dos veces seguidas, en 103b4, en lugar del mero adjetivo neutro sustantivado, posee una función claramente enfática.

P. 171, NOTA 168

La expresión *génesis allélon* en 103c1-2 no apunta simplemente a enfatizar el punto de partida del cambio correspodiente en cada caso, sino, más bien, el hecho de que aquello que provee el punto de partida del cambio (*v. gr.* una de las determinaciones que forman parte de una pareja de contrarios dada) no es lo que oficia de sujeto del proceso de cambio mismo. Por ello, parece conveniente tomar la expresión como una referencia a la imposibilidad de que un contrario se transforme en el otro, tal como lo hace la traducción ofrecida.

P. 173, NOTA 170

Como indica Rowe (1993) p. 254 s. *ad* 104a1-3, a la luz de lo dicho en 103e2-4, el caso debe ser entendido del siguiente modo: lo Impar mismo es la Idea, y el tres es lo que participa de ella. Por su parte, las «muchas otras cosas» (*álla pollá*) mencionadas en 104a4-5 corresponderían a los demás números impares. Menos claro es si la mención del tres, del cinco, etc. debe entenderse como una referencia a los números matemáticos como tales o, más bien, a grupos concretos de cosas numeradas. Pero, en cualquiera de los dos casos, debería tratarse de entidades particulares, que participan de las correspondientes Ideas. En este sentido, hay que tener presente el hecho -ya mencionado- de que, según el testimonio de Aristóteles, Platón habría concebido las entidades matemáticas, incluidos los números, como intermediarias entre las Ideas y las cosas sensibles (véase arriba nota complementaria 71, p. 237), entre otras razones, probablemente, también porque la realización de las operaciones matemáticas elementales parece requerir la existencia de múltiples ejemplares particulares de cada una de las correspondientes especies. Así, por ejemplo, la operación «2 + 2 = 4» requiere emplear dos veces el 2.

P. 173, NOTA 172

El objetivo central del argumento reside en la transposición de la incompatibilidad existente entre Ideas contrarias también a las cosas que participan necesariamente de ellas, de modo tal que tampoco estas admiten la determinación contraria de aquella que poseen necesariamente, en virtud de la participación en la correspodiente Idea. Puesto que se trata centralmente de este caso, resulta manifiesto que la expresión «la <idea> que está presente en ellas» (*tê(i) en autoîs oúsei*) en 104b10 remite claramente a la «Idea (o forma) participada», es decir, a la propiedad presente en la cosa, en virtud de su participación en la correspondiente Idea.

P. 174, NOTA 173

La sintaxis del pasaje 104d1-3 no es unívoca, y la interpretación da lugar a diferentes posibilidades. Siguiendo a Burnet, Gallop y Rowe, leo *hóti* como sujeto de *an katásche(i)* y *hà* como objeto, y no al revés, como hace, p. ej., Hackforth. Así leído, el pasaje establece que la Idea por la que en cada caso «son ocupadas», es decir, la Idea de la que participan, es precisamente lo que hace que las cosas que participan de ella sean contrarias a otras cosas que participan de la Idea contraria. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de tres y dos: de modo directo e inmediato, no son contrarios entre sí, sino que se oponen el uno al otro sólo en virtud de su participación en la Idea de lo impar y de lo par, respectivamente. Si esto es así, la expresión *aeí* («siempre») en 104d3 indicaría que, en virtud de su participación en una determinada Idea, la cosa hereda, por así decir, la inalterable oposición que mantiene dicha Idea respecto de la Idea que le es contraria.

P. 175, NOTA 174

La noción de doble es contraria a la de mitad, y no a la de impar. Sin embargo, al menos, en el caso de los números enteros, todo doble será siempre par, aunque una mitad puede ser par o impar, según los casos (para el problema de fondo, véase la discusión en Dixsaut [1991] p. 288 nota 315, que sigue la explicación de M. Caveing). El punto no parece ser simplemente que el cinco y el diez no pueden acoger la propiedad contraria de la que ya poseen, sino también que el diez, como ejemplo de doble, excluye necesariamente lo impar, mientras que el cinco no, ya que tampoco es el doble de nada. Los contrarios «doble» y «mitad» mantienen, pues, una relación asimétrica con la oposición «par»-«impar»: sólo el doble implica necesariamente lo par, mientras que la mitad no implica necesariamente, pero tampoco excluye ninguna de esas dos propiedades.

P. 174, NOTA 175

En el caso de los ejemplos referidos a números fraccionarios, el punto parece ser que, justamente en la medida en que son fraccionarios, y no enteros, pueden ser la mitad de un número entero, pero nunca serán ellos mismos números enteros. Sin embargo, en el caso de los números enteros, uno y el mismo número será siempre, a la vez, un todo y también la mitad de otro número entero. En el caso del número entero habrá que decir, pues, que en él coexisten tanto la propiedad de ser la mitad de algo como la propiedad de ser una totalidad entera, tal como se había visto anteriormente que en Simias podían estar presentes tanto la grandeza como la pequeñez, por ser Simias más alto que Sócrates y más bajo que Cebes.

P. 176, NOTA 176

Como indica Rowe (1993) p. 260 *ad* 105c6, la idea de que la unidad es lo que hace que un número sea impar deriva, probablemente, de definiciones en la línea de la que Aristóteles critica expresamente en *Tópicos* VI 4, 142b7-10, según la cual lo impar es aquello que supera a lo par por una unidad. Una dificultad ulterior concierne al hecho de si la unidad misma debe ser tratada como impar o no. Tal como explica Gallop (1975) p. 211 *ad* 105b5-c8, hay una tendencia en la matemática griega a presentar el dos, y no el uno, como el primer número de la serie numérica, y a tratar a la unidad, en su calidad de principio de todos los miembros de la serie numérica, como si fuera, a la vez, par e impar. Sin embargo, en el propio Platón hay reflejos de una concepción menos técnica y más popular, según la cual la unidad es considerada, sin más, como impar. Véase p. ej. *Hipias mayor* 302a3-5.

P. 190, NOTA 185

Rowe (1993) p. 267 *ad* 107d6, ve en todo el pasaje indicios que apuntarían ya en dirección de la concepción presentada en *República* X, según la cual es cada alma individual la que escoge su *daimon* (véase arriba, p. 189, nota 184). Esto explicaría, piensa Rowe, que en el camino de regreso hacia la existencia encarnada el alma sea guiada por un *daimon* diferente del que la condujo hacia el mundo subterráneo. El cambio de elección respondería, precisamente, a la experiencia realizada en el largo tiempo transcurrido en los dominios de Hades. En *República* X 615a y *Fedro* 249a la extensión del lapso entre la muerte y el nuevo nacimiento se fija en mil años.

P. 191, NOTA 187

La referencia a la presencia de bifurcaciones y encrucijadas en el camino coincide, en lo esencial, con las versiones presentadas en

otros contextos por el propio Platón. Así, en *Gorgias* 524a se informa que el juicio de las almas tiene lugar sobre una pradera, frente a una encrucijada. Y en *República* X se señala que los jueces llevan a cabo el juicio en un lugar en el cual hay dos aberturas en la tierra, una a cada lado, y otras dos en el cielo, dispuestas del mismo modo. Los justos son enviados hacia arriba, a la derecha, y los injustos hacia abajo, a la izquierda (cf. 614c). La referencia a los ritos sacrificiales y las ofrendas realizadas en las encrucijadas se conecta, al parecer, con las prácticas pertenecientes al culto a Hécate, diosa patrona de la magia y los hechizos, asociada al mundo subterráneo de los muertos. Se le atribuía, entre otras cosas, el poder de entrar a la región de Hades. Véase Burkert (1985) p. 171, 200, 222.

P. 192, NOTA 189

No hay cómo identificar a la persona aludida por Sócrates. Lo más probable es que se trate de una invención del propio Platón, que a veces apela al recurso de atribuir a fuentes desconocidas los relatos o las teorías que pone en boca de Sócrates (cf. Rowe [1993] p. 270 *ad* 108c7). Eggers Lan (1971) p. 211, nota 249 piensa que es poco plausible que Platón tenga en vista aquí a un pensador determinado. Más bien, se trataría de un recurso para dar rienda suelta a su propia creatividad, sin tener que hacer asumir, al mismo tiempo, la responsabilidad por las teorías que Sócrates expone. De modo comparable a Julio Verne, sugiere Eggers, Platón estaría dando aquí rienda suelta a su fantasía, para construir un relato escatológico a partir de una cantidad de datos geográficos y cosmológicos procedentes de diversas fuentes.

P. 211, NOTA 227

Esto parece indicar que Critón habría ofrecido a los jueces la garantía de que Sócrates no se escaparía de la prisión ni de la ciudad. Pero no tenemos otras fuentes, fuera del presente pasaje, para confirmarlo. En todo caso, la situación es doblemente paradójica, ya que: 1) en *Critón* el propio Critón aparece tratando de convencer a Sócrates, ya condenado, de que escape de la prisión, y da a entender que tiene todo arreglado al respecto, incluido el soborno de los guardias (cf. 44b-45a); por otra parte, 2) Sócrates, que en *Critón* aparece rechazando la oferta de evadirse de la prisión, afirma aquí que no se quedará, mientras que Critón, al pensar que va a tener que enterrarlo, sostiene que se quedará junto a su cuerpo. Si se tiene en cuenta que el cuerpo había sido caracterizado, ya desde el comienzo del diálogo y repetidamente, como una suerte de prisión para el alma (cf. 67d1-2, 81e2, 92a1), entonces se comprende de inmediato el alcance del juego claramente intencionado que Sócrates está jugando en la presente escena: las posiciones iniciales aparecen

aquí paradójicamente invertidas, y ello guarda relación directa con el resultado de la discusión en torno a la inmortalidad del alma.

P. 215, NOTA 236

Como indica Rowe (1993) p. 294 *ad* 117e1-2, los funerales normalmente eran acompañados de llantos y lamentaciones, mientras que la noción de silencio piadoso (*euphemia*) se aplica, más bien, en contextos en los cuales se trata de experiencias de acceso a lo divino, que involucran plegarias y sacrificios (cf. Burkert [1985] p. 73, 199; citado por Rowe). Ahora bien, este último es justamente el caso en la presente situación, a juicio de Sócrates, ya que este cree que la muerte le facilitará llegar a estar en presencia de los dioses (para un uso diferente de la expresión *euphemia*, véase 60a3).

APÉNDIC

El mundo subterráneo (s

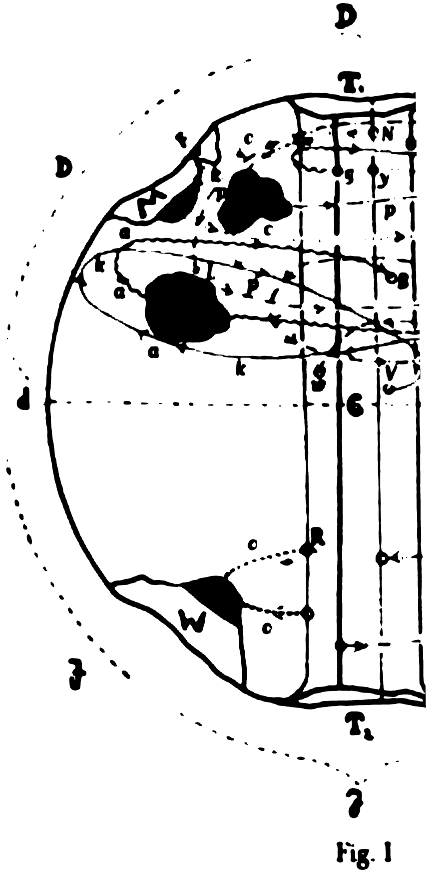

Fig. I

1. Los diagramas que representan la desc
subterráneo han sido tomados de Baens

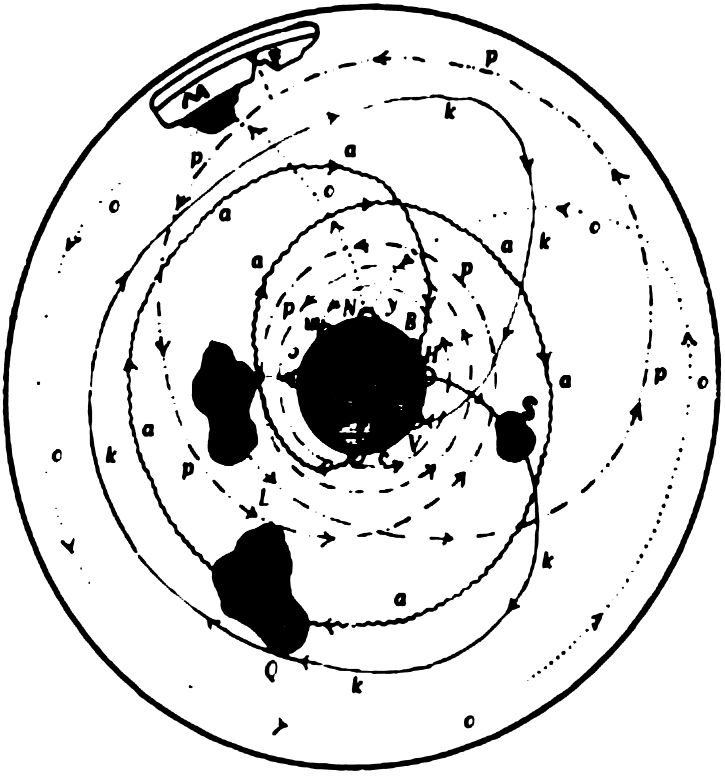

Fig. 11

lago Aquerusíade
río Aqueronte (+++++)
desembocadura del río Aqueronte (*a*) en el Tártaro (*T*)
río cuyas surgientes y desembocadura se sitúan del mismo lado del Tártaro (*T*) (+++++)
centro de la Tierra
río cuyas surgientes y desembocadura se sitúan de lados opuestos del Tártaro (*T*) (-.. -..-..)
nuestro hemisferio
plano de proyección de Fig. II
cavidad más estrecha y más profunda que la que habitamos nosotros (*M*)
volcán
punto en el cual el río Aqueronte (*a*) sale del Tártaro (*T*)
punto en el cual el río Cócito (*k*) sale del Tártaro (*T*)
punto en el cual el río Piriflegetonte (*p*) sale del Tártaro (*T*)
el otro hemisferio
río Cócito (-----)
punto de contacto entre el lago Aquerusíade (*A*) y el río Piriflegetonte (*p*)
cavidad habitada por nosotros
punto en el cual el río Océano (*o*) sale del Tártaro (*T*)
río Océano (.....)
río Piriflegetonte (-.-.-.)
punto de contacto entre el lago Aquerusíade (*A*) y el río Cócito (*k*)
desembocadura del río *b* en el Tártaro (*T*)
laguna Estigia
Tártaro (abertura que atraviesa la Tierra desde T_1 hasta T_2)
desembocadura del río Piriflegetonte (*p*) en el Tártaro (*T*)
desembocadura del río Cócito (*k*) en el Tártaro (*T*)

W	cavidad más profunda y más grande que la que habitamos nosotros (*M*)
X	lago de fuego del río Piriflegetonte (*p*)
Y	desembocadura del río Océano (*o*) en el Tártaro (*T*)
Z	cavidad más grande y menos profunda que la que habitamos nosotros (*M*)

ÍNDICE

Introducción
1. El *Fedón*: su datación y su ubicación dentro de la obra de Platón / *VII*
2. El contexto histórico-dramático: la muerte de Sócrates y la filosofía como actitud vital / *X*
3. El contexto teórico-doctrinario: la inmortalidad del alma y la «Teoría de las Ideas» / *XVI*
4. La presente traducción / *XXI*
Agradecimientos / *XXIV*
Postscriptum / *XXV*
Estructura del diálogo / *XXVI*
Interlocutores / *XXVIII*
1. Diálogo introductorio (sección I) / *XXVIII*
2. Diálogo principal (secciones II-VI) / *XXIX*
Bibliografía / *XXXIV*

Platón
Fedón

I. Diálogo introductorio (57a1-59c7) / *3*

II. Sócrates y sus discípulos en la prisión (59c8-69e5) / *9*
1. Conversación inicial: el placer, el dolor y la muerte (59c8-63e7) / *9*
2. La vida filosófica como preparación para la muerte (63e8-69e5) / *22*

III. Argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e5-107b10) / 39
1. Argumento a partir del carácter cíclico del cambio (69e5-72d10) / 39
2. Argumento a partir de la reminiscencia (72e1-78b3) / 54
3. Argumento a partir de la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7) / 76

IV. Interludio (84c1-102a9) / 99
1. Objeciones de Simias y Cebes (84c1-88b8) / 99
2. Réplica a Simias (88c1-95a3) / 110
3. Recapitulación de la objeción de Cebes (95a4-e7) / 128
4. La biografía intelectual de Sócrates y el método hipotético (95e8-102a9) / 131

V. Argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a10-107b10) / 158

VI. Conclusión (107c1-118a17) / 180
1. El mito escatológico (107c1-115a8) / 180
2. Muerte de Sócrates (115b1-118a17) / 207

Notas complementarias / 219

Apéndice / 261

El *Fedón*, obra escrita por Platón cuando había entrado en la etapa de madurez de su pensamiento, cierra el conjunto de diálogos que tratan sobre el juicio y la condena a beber la cicuta de Sócrates. Este texto, que relata cómo el filósofo pasó sus últimas horas en prisión, presenta los dos grandes pilares de la concepción metafísica platónica que luego serán desarrollados en la *República*: la tesis de la inmortalidad del alma y la así llamada "Teoría de las Ideas". El diálogo asimismo describe, al modo de un mito escatológico, el lugar donde son juzgadas las almas y concluye con una conmovedora narración de la muerte de Sócrates, el hombre a quien sus amigos y discípulos consideraban "el más sabio y el más justo" de los atenienses.

La introducción, la traducción y la extensa anotación han estado a cargo de *Alejandro G. Vigo*, Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Vigo se desempeñó como profesor en diversas universidades de Iberoamérica y Europa; es Profesor Ordinario de la Universidad de Navarra y miembro titular del Institut International de Philosophie de París. Ha sido coeditor de *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy* y ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre filosofía antigua y moderna.

EDICIONES COLIHUE